Julius Wellhagen

ANDEN OCH RIKET

Lukas religiösa åskådning med särskild hänsyn till eskatologien

Stockholm

Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag

1941

NYTESTAMENTLIGA
AVHANDLINGAR

UTGIVNA AV

A. FRIDRICHSEN

I

ANDEN OCH RIKET

Lukas religiösa åskådning med särskild hänsyn till eskatologien

AKADEMISK AVHANDLING

SOM MED TILLSTÅND AV HÖGVÖRDIGA TEOLOGISKA FAKULTETEN I UPPSALA FÖR VINNANDE AV TEOLOGIE DOKTORSGRAD OFFENTLIGEN FÖRSVARAS LÖRDAGEN DEN 25 OKTOBER 1941 KL. 10 F. M. Å LÄROSAL V

AV

Julius Wellhagen

Teol. lic., fil. kand., V. D. M., Ög.

UPPSALA 1941

ALMQVIST & WIKSELLS BOKTRYCKERI-A.-B.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41548928_0105

ANDEN OCH RIKET

Lukas religiösa åskådning med särskild hänsyn till eskatologien

AV

Julius Wellhagen

Stockholm

Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag

. . . frågade: »Herre, skall du nu i denna tid upprätta Riket . . .?»

. . . svarade: »Det tillkommer icke eder att få veta tider eller stunder som Fadern i sin makt har fastställt.»

Acta 1: 6—7.

UPPSALA 1941
ALMQVIST & WIKSELLS BOKTRYCKERI-A.-B.
41418

Till min Mor

och till minnet av min Far

Innehållsförteckning.

Sid.

Förkortningar m. m. VI
Inledning 1

KAP. I.

Lukas religiösa åskådning.

§ 1. Lukas och traditionen 4
§ 2. Lukas och historien 7
§ 3. Kyrkan och universalismen 10
§ 4. Missionstanken hos Lukas 14
§ 5. Anden 16
§ 6. Jesusbilden 19
§ 7. Rik och fattig 21
§ 8. Sammanfattning 25

KAP. II.

Det eskatologiska urmotivets uppmjukning.

§ 9. Anden och Riket 27
§ 10. Eskatologiska ord hos Lukas 32
1. Parusitalet, 21: 5—36 32
2. Vaksamhet och plikttrohet, 12: 35—48 36
3. Varningsord 36
4. Liknelsen om de anförtrodda punden, 19: 11—27 . 37
§ 11. Exegetiska och bibelteologiska detaljer till belysning av Lk:s åskådning 38
1. Σωτήρ, σωτηρία, σώζειν 39
2. Ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ 40
3. Döparens predikan, 3: 10—14 46
4. Jesu ἀρχή, ἀνάλημψις och ἔξοδος 46
5. Intåget i Jerusalem 48
6. Fristen 49
7. Lönen och glädjen 50
8. καθ' ἡμέραν 51

KAP. III.

Den lukanska eskatologiens ställning i urkyrkan.

§ 12. Jesu syn på nutid och framtid 53
1. Rudolf Otto 55
2. C. H. Dodd 59
3. Sammanfattning 62
§ 13. De äldre synoptikerna 64
1. Markus 64
2. Matteus 68
§ 14. Paulus och Johannes 74
1. Paulus 74
2. Johannes 80
§ 15. Lukas 83

Exkurs. I. Lukas tidsbegrepp 86
II. Fristproblemet 90
III. Ἐντὸς ὑμῶν 93
1. Till utläggningen 93
2. Ur tolkningens historia 96

Noter. Kap. I. 101
Kap. II. 115
Kap. III. 123
Exkurs 129
Litteratur 132
Förteckning över anförda bibelställen 141
Appendix: Engelskspråkig litteratur till Lukasskrifterna åren 1900—1940 146

Förkortningar m. m.

AJTh	= The American Journal of Theology.
AThR	The Anglican Theological Review.
BFChTh	Beiträge zur Förderung christlicher Theologie.
BW	The Biblical World.
ChQR	The Church Quarterly Review.
DB	J. Hastings: A Dictionary of the Bible.
DCG	J. Hastings: Dictionary of Christ and the Gospel.
ÉHPhR	Études d'Histoire et de Philosophie religieuses.
Exp	The Expositor.

ExpT	= The Expository Times.
FRL	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, hrsg. von R. Bultmann.
GSTr	R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition. (2. Auflage.)
HJ	The Hibbert Journal.
HNT	Handbuch zum Neuen Testament, hrsg. von H. Lietzmann.
HThR	The Harvard Theological Review.
HThSt	The Harvard Theological Studies.
I	The Interpreter.
ICC	The International Critical Commentary.
IThQ	The Irish Theological Quarterly.
JBL	The Journal of Biblical Literature.
JR	The Journal of Religion.
JThSt	The Journal of Theological Studies.
Meyer	Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, begründet von Heinr. Aug. Meyer.
NtAbh	Neutestamentliche Abhandlungen, hrsg. von M. Meinertz.
NtForsch	Neutestamentliche Forschungen, hrsg. von O. Schmitz.
NTT	Norsk Teologisk Tidskrift.
RB	Revue Biblique.
RHPhR	Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses.
Str.-Bill	Strack-Billerbeck: Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch.
SvEÅ	Svensk Exegetisk Årsbok.
SvTKv	Svensk Teologisk Kvartalskrift.
ThBl	Theologische Blätter.
ThHKNT	Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament, bearbeitet von P. Althaus, O. Bauernfeind u. a.
ThLZ	Theologische Literaturzeitung.
ThR	Theologische Rundschau.
UNT	Untersuchungen zum Neuen Testament, hrsg. von H. Windisch.
WNT	G. Kittel: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament.
Zahn	Kommentar zum Neuen Testament, hrsg. von Th. Zahn.
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche.
ad loc.	vederbörligt ställe i kommentar
u. å.	utan tryckår.

Alla hänvisningar till bibelställen, där ingen särskild skrift är angiven, syfta på Lukasevangeliet, såvida icke av sammanhanget framgår, att annan skrift avses.

Lk, Lukas (Mt, Matteus etc.) användes om evangeliet som skrift och om evangelisten som författarpersonlighet.

Lukas, Lk:s (Matteus, Mt:s, Markus, Mk:s, Johannes, Jh:s) stå i genitiv utan apostrof.

De engelskspråkiga tidskrifterna angivas i Appendix endast medels volymens nummer i romerska siffror. Här nedan följer förteckning över deras utgivningsår:

AJTh : 1897—1920. Fortsatt av JR.
AThR 1918—
BW 1882—1892, ny serie 1893—1920. Fortsatt av JR.
ChQR 1875—
Exp 1 Ser. 1875—1880; 2 Ser. 1881—1884; 3 Ser. 1885—1889; 4 Ser. 1890—1894; 5 Ser. 1895—1899; 6 Ser. 1900—1905; 7 Ser. 1906—1910; 8 Ser. 1911—1923; 9 Ser. 1924—1925.
ExpT 1889—
HJ 1902—
HThR 1908—
HThSt 1916—
I 1905—1924.
IThQ 1906—1922.
JBL 1881—
JR 1921—. Fortsätter AJTh och BW.
JThSt 1899—

Ort för förlagen:

Allen & Unwin, Argo Publ. Co, Armstrong, E. Arnold, Cambridge Univ. Press, Cassell & Co., Church bkr., C. M. S., Constable, Daniel, Epworth Press, Faith Press, Harper, Hodder & Stoughton, A. Holness, Longmans, Macmillan, Marshall, Methuen, H. Milford, Mowbray, Murby, J. Murray, Nisbet, Oliphants, Oxford Univ. Press, Pickering & Inglis, Pitman, Putnam, Scribner's, Sherratt & Hughes, S. P. C. K., S. C. M., Thynne & Jarvis, Watts & Co., Whitaker, Youngch.: samtliga *London*.

Abingdon Press, Doran, Morehouse, Pustet, Revell, Smith: *New York*. — Univ. of Chicago Press, Corr pub., Willet, Clark & Co.: *Chicago*. — Gospel Advocate: *Nashville Tenn*. — Harvard Univ. Press: *Cambridge Mass*. — Lutheran bk: *Columbus Ohio*. — Murphy: *Baltimore*.

Ex.: Macmillan = Macmillan & Co., London; Macmillan, New York = The Macmillan Company (för USA); Macmillan, Toronto = The Macmillan Company of Canada.

Inledning.

I senare tids nytestamentliga forskning har eskatologien starkt uppmärksammats. J. Weiss inledde med sitt arbete Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes (1892) brytningen med den Ritschlska skolans inomvärldsliga Gudsrikesuppfattning, och sedan dess utgör det eskatologiska motivet en huvudlinje i denna forskning. Urkyrkans värld har återframställts, och detta har kunnat ske främst därigenom, att den eskatologiska inriktningen kommit till sin rätt.[1]

Detta har haft stora följder. Det är t. ex. icke längre möjligt att upprätthålla teorien om en oöverstiglig klyfta mellan Jesus och Paulus. Urkristendomen är enhetlig till sin struktur och har en gemensam verklighetssyn som grundval. Ett eskatologiskt urmotiv präglar hela den äldsta kyrkan. Detta motiv har efter hand avmattats och omböjts. Detta skall icke förstås så, att utvecklingen fortskridit jämnt och att den eskatologiska spänningen avtagit likt en flod, som ebbar ut så småningom. Utvecklingens förlopp är långt mera komplicerat. Det är förbundet med ett samspel av olika krafter, som går igenom urkristendomens hela värld. Vi kunna visserligen icke följa denna utveckling på alla punkter och genomskåda dess förlopp till fullo. De lukanska skrifterna ge emellertid en ledtråd, då det gäller att skönja huvuddragen däri.

Avsikten med föreliggande arbete är att uppspåra och teckna dessa drag. Det gäller då att undersöka, hur Lukasskrifterna betrakta och behandla eskatologien. Men icke blott eskatologien! Hela det religiösa innehållet hos Lukas måste tagas i betraktande. Allt hänger samman. Det är så mycket mera fruktbart att ställa

denna fråga, som Acta, hur än författarfrågan löses, utgör en fortsättning på tredje evangeliet och i sina första kapitel låter de faktorer skymta fram, som i stort sett bestämma evangeliets egenart.

Eskatologi och soteriologi höra innerligt samman. Eskatologiens hela synsätt är egentligen soteriologiskt: Guds rike är för Jesus och urkyrkan i första hand slutfrälsningen, fullbordandet (imminens). Bilden blir icke riktig, om icke eskatologi och soteriologi betraktas tillhopa. När frälsningen, det avslutande, fullbordande skeendet blir knutet till Jesu person, sker en omböjning av den primitiva katastroftron: i Jesu person, hans lära, hans tecken brytes det rent eskatologiska urmotivet. Frälsningen blir något nu och här (immanens), utan att dock den kommande världsomvälvningen förlorar sin aktualitet. Men just på denna punkt öppnar sig nu den urkristna problematiken. Efter Jesu död är frälsning och fulländning knuten till den uppståndnes transcendenta personlighet, som gör sig gällande genom Anden i sin kyrka. Därmed får frälsningen en kraftigare immanens och tenderar till en viss självständighet gentemot det eskatologiska katastrofmotivet. Utgångspunkten är därmed given för en utveckling i olika riktningar med växlande relationer mellan imminens och immanens. Som helhet företer Nya Testamentet ännu en levande enhet av de två motiven. Men inom denna stora enhet finna vi dock betydelsefulla variationer, som förebåda den kommande kyrkohistoriska utvecklingen.

Vad som nu här skall undersökas är den begynnande ombildningen av eskatologien i Lukasskrifterna. Denna fråga har hittills endast föga uppmärksammats. H. Preisker har i sitt arbete Die Ethik der Evangelien und die jüdische Apokalyptik (Diss. Breslau 1915) ägnat frågan ett par sidor, s. 33 f.: »Lucas hat das eschatologische Moment abzuschwächen versucht; das zeigt sich darin, dass Lucas die von Marcus gegebene und auch von Matthäus beibehaltene streng eschatologische Inhaltsangabe der Reichspredigt Jesu streicht», — ett drag som Preisker icke finner vara »in der Gesamtanschauung des Lucas vereinzelt da». H. J. Cadbury,

The Making of Luke-Acts (1927) upptar en hel del drag, som kännetecknа lukansk tendens att uppmjuka eskatologien, t. ex. sinne för det verkligt historiska förloppet gentemot det apokalyptiska skeendet, »a cosmopolitan outlook» m. m. Cadbury vill hos Lukas se en lågspänd eskatologi, »probable deferred eschatology» (s. 292), ett uppskov, »delay», vilket innebär, att vi redan hos Lukas ha ansatser till en utveckling, som når sin höjdpunkt i bönen *pro mora finis* hos Tertullianus. J. M. Creed, The Gospel according to St. Luke (1930) finner hos Lukas en »perceptible tendency to weaken the idea of the imminence of the end» (s. LXXIII). Slutligen kunna nämnas några iakttagelser hos Feine-Behm, Einleitung in das Neue Testament, 8. Aufl., s. 71: »Die Eschatologie tritt in der Verkündigung Jesu bei Lk nicht in der Schärfe hervor wie bei Mk und Mt». Feine-Behm uppmärksammar sådana lukanska drag som betonandet av »Die Gegenwart der Gottesherrschaft in Jesus», »Die Verheissung des Geistes», men understryker även, att det finns äkta eskatologiskt mättade Jesusord hos Lukas.

Men frågan tarvar en mera omfattande undersökning. Att underkasta den en sådan är avsikten med föreliggande arbete. Detta är upplagt så, att vissa sidor i det lukanska idéinnehållet behandlas mera som bakgrund, för att sedan den ombildning av det eskatologiska urmotivet kan tecknas, som är säregen för Lukas och som förenar honom med urtraditionen, men samtidigt öppnar väg för en ny utveckling.

KAP. I.

Lukas religiösa åskådning.

§ 1.

Lukas och traditionen.

Redan en flyktig jämförelse med Markus och Matteus ger vid handen, att Lukas bygger sin framställning på en tradition, som stod honom till buds. Detta är också uppenbarligen fallet med Apostlagärningarna, där olika källor skymta fram bakom den enhetliga redaktionen. Till yttermera visso antyder evangelisten detta förhållande i inledningen till sin första skrift, där han skiljer på sin διήγησις och den av honom begagnade παράδοσις, (Lk 1: 1—2). För vårt syfte är det av vikt att ge akt på hur Lk behandlar sina källor, emedan vi i många fall måste bygga på iakttagelser anknytande till särdrag i den lukanska formningen av det gemensamma synoptiska stoffet. Det är dock icke nödvändigt att här undersöka den lukanska källfrågan i detalj, utan det är tillräckligt att bilda sig en mera allmän föreställning om hans religiösa åskådning och dess inflytande på hans litterära arbetssätt.[2]

Därvidlag måste man komma ihåg, att även där Lk behandlar sina källor med ganska stor redaktionell frihet, är hans åskådning otvivelaktigt bestämd av den miljö, i vilken han levde och författade. Han är exponent för en kyrklig grupp och dess medvetande. Denna grupp känna vi endast genom Lukasskrifterna, och vi kunna icke med säkerhet lokalisera den. Men den framträder tydligt bakom evangelisten, speciellt i de s. k. »ebjonitiska» dragen. I vissa fall kan det givetvis vara svårt eller

omöjligt att avgöra, huruvida den »ebjonitiska» färgen redan tillhörde den förlukanska traditionen, alltså källorna, eller om den härrör från evangelisten. Men i vissa fall torde det med säkerhet kunna sägas, att Lk har omformat sitt källmaterial i denna riktning, vilket stämmer med iakttagelsen av hans redaktionella frihet på andra punkter och i andra sammanhang.

Lk har själv uttalat sig om sina redaktionella principer i den s. k. prologen till Teofilus, 1: 1—4: Ἐπειδήπερ πολλοὶ ἐπεχείρησαν ἀνατάξασθαι διήγησιν περὶ τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων, καθὼς παρέδοσαν ἡμῖν οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι τοῦ λόγου, ἔδοξε κἀμοὶ παρηκολουθηκότι ἄνωθεν πᾶσιν ἀκριβῶς καθεξῆς σοι γράψαι, κράτιστε Θεόφιλε, ἵνα ἐπιγνῷς περὶ ὧν κατηχήθης λόγων τὴν ἀσφάλειαν.

Denna prolog är icke så lätt att tolka i och för sig. Och svårigheten blir ännu större, när man studerar prologen i ljuset av den följande evangelieskriften jämförd med de två äldre synoptikerna. Vilka äro dessa πολλοί, som tidigare ha författat evangelieskrifter? I vilket förhållande står Lukas till den παράδοσις, som härstammar från de första ögonvittnena och förkunnarna av ordet? Här reser sig hela det svåra och invecklade källproblemet, som endast kan lösas partiellt och hypotetiskt. För vår fråga betyder det, att vi måste avstå från att föra de lukanska särdrag, som intressera oss, tillbaka på vissa källskrifter. Vi måste hänföra dem till evangelisten själv, men samtidigt ha i minne, att han säkert icke är individuellt ansvarig för åskådningen, även om han personligen står bakom formuleringen.

Lk själv betonar starkt värdet av sitt arbetssätt 1: 3. 4. Han säger sig ha eftergått allt grundligt från början (ἄνωθεν) och så ha upptecknat det i följd och ordning (καθεξῆς). En blick på evangeliet visar, att dessa litterära och historiska anspråk måste bedömas med ett visst förbehåll. En verklig kritisk-historisk källgranskning är det givetvis icke fråga om, utan snarare om *insamling* av nytt stoff utöver Markus och Matteus samt *utmönstring* eller *ombildning* av sådant, som ej passade in i hans åskådning. Lika litet kan man taga καθεξῆς på fullt allvar.

En verkligt kronologisk framställning har Lk varken velat eller kunnat åstadkomma. Vad han gjort är att han skapat en biografisk inledning till evangeliet i legendstil (kap. 1—2) och sedan knutit ihop traditionselementen fastare och mera utförligt än Mt och Mk ha kunnat göra. Men hela »ordningen» ligger på det litterära planet.[3]

Prologen, som vill väcka förtroende för evangelistens objektivitet, ger alltså i själva verket uttryck för Lk:s självständighet och frihet i behandlingen av sina källor. Denna hans hållning skall belysas med några få exempel, vilka kunna tjäna såsom bakgrund för studiet av de särdrag, som här angå oss. *Mk* anger 1: 14, att Jesus begav sig till Galileen, sedan Döparen hade kastats i fängelse. Tanken är att denna händelse var orsaken till att Jesus framträdde offentligt. *Lk* säger 4: 14, att Jesus gick till Galileen »i Andens kraft»; Jesus börjar sitt verk under Andens ledning. — *Mk* sammanfattar 1: 14 f. Jesu budskap i ett kort summarium. *Lk* 4: 14 f. skildrar Jesu verksamhet som en undervisning i synagogorna och ger så omedelbart ett prov på denna undervisning i Nasaret (4: 16 ff.), där bl. a. profetordet Jes 61: 1 kommer till användning: »Herrens Ande är över mig» o. s. v. — *Mk* 6: 45—8: 26 återfinnes icke hos *Lk*. Troligen har debatten om rening, renhet och orenhet Mk 7: 1—23 icke passat hans läsekrets, och partikularismen i Jesu ord till den syrofeniciska kvinnan (Mk 7: 24—30) var honom främmande.

Dessa exempel kunde med lätthet flerfaldigas, men de äro tillräckliga för att ge ett allmänt intryck av Lk:s arbetssätt. Hans skrifter återspegla i icke ringa utsträckning åskådningar, ideal och förhållanden, som utvecklats i en viss del av urkyrkan under tiden fram mot 80—90 e. Kr. Denna utveckling har försiggått under anslutning till den evangeliska traditionen, men även under delvis ombildning av denna. Hos Lk kommer detta förhållande till litterärt uttryck. Men han är icke enbart exponent för utvecklingen och ombildningen. Han har även stimulerat, stegrat och lett den. Hans personliga insats kommer tydligt i dagen, om vi uppmärksamma hans hållning till historien.

§ 2.

Lukas och historien.

Hur såg Lukas på världen, jämfört med de övriga evangelisterna och urkristendomen för övrigt?

Apokalyptiken, vilkens världsbild och historiesyn i hög grad präglar Nya Testamentet, saknar konkret geografisk och historisk åskådning. Den är icke bunden vid tid och rum, förbindelsen med den konkreta verkligheten är endast antydd. De fyra väderstrecken kunna representera faktorer i det apokalyptiska skeendet, men de kunna ock vara geografiska begrepp. Landskapet svävar mellan symbol och topografi. Berget, havsstranden, floden kan vara verklighet eller apokalyptisk topik. Öknen är icke blott motsats till staden och det odlade landet utan även det eskatologiska skeendets skådeplats. Orter, städer och folk figurera i de apokalyptiska sluthändelserna. Här mötas symbol och verklighet. Babylon, världsstaden, är den demoniserade tidsålderns medelpunkt och står i motsats till det himmelska Jerusalem.[4]

I evangelierna, bortsett från Lk, möta vi denna världsbild, ehuru här givetvis den palestinska topografin framträder i starkare konkretion. Men världen utanför Israel har samma obestämda och odifferentierade karaktär, som vi känna från apokalyptiken. Israel ligger i världens medelpunkt. »Folken» omkring bilda demonsfären. Gudsviljan fullbordar sig i och genom Israel. Den geografiska horisonten är bestämd av utkorelsetanken, och detta präglar den yttre ramen för Mk, Mt och Jh. — Hos *Mt* möta vi »österns länder» i samband med de tillbedjande magerna. Messias måste, liksom fordom Israel, vistas en tid i Egypten. Jerusalem är »den heliga staden» (4: 5; 27: 53). Jesu verksamhet är strängt begränsad till Israel. Vad som ligger utanför Palestina, är apostlarnas missionsmark och ingår under den allmänna beteckningen »alla folk» (πάντα τὰ ἔθνη = hela världen, Mt 28: 18 ff.). — Även *Mk* rör sig på palestinsk mark, huvudsakligen i galileisk miljö. Jesus är i första hand Israels Messias (πρῶτον 7: 27, jf. Rom. 1: 16 Ἰουδαίῳ πρῶτον), men sedan skulle

evangelium predikas i »hela världen» (Mk 14: 9), »för alla folk» (13: 10). Alltså återigen samma odifferentierade världsbild. — Hos *Jh* skymtar omvärlden fram i den jerusalemiska miljön: några »greker», d. v. s. grekisktalande proselyter[5], vilja träffa samman med Jesus (12: 20). Där talas också om »den grekiska förskingringen» (7: 35), alltså diasporajudendomen utanför Palestina. Men förövrigt härskar hos Jh det allmänna begreppet »alla» (πάντες), eller »världen», som ju också har en viss geografisk innebörd (mänskligheten).[6]

Mot denna obestämda geografiska bild hos Mk, Mt och Jh svarar en ringa anknytning till kulturvärlden och den romerska statsmakten. Här talas i allmänna, folkliga ordalag om landshövdingar och konungar, »jordens konungar» (Mt 10: 18; 17: 25; Mk 13: 9), »furstar och mäktige» (Mt 20: 25). Kejsaren skymtar bakom skattepenningen (Mk 12: 13—17) och Pilatus (Jh 19: 12. 15), men endast flyktigt och icke under direkt realpolitisk synvinkel. Herodesdynastin spelar givetvis en roll hos Mt och Mk (men ej hos Jh, som är orienterad efter Jerusalems horisont); men den bedömes uteslutande ur religiös synpunkt; den representerar den demoniska, Kristusfientliga, blodbesudlade världsmakten, som förföljer och dödar Guds sändebud.

Lukasskrifterna däremot företräda ett geografiskt och historiskt världsperspektiv, motsvarande den litterära bildning som präglar dem.[7] Skillnaden mellan dessa två böcker och annan urkristen litteratur av den apokalyptiska urtypen framträder bjärt, om man jämför Lukasprologen med apokalyptikern Johannes' sätt att motivera sin skrift (Upp. kap. 1) eller evangelisten Johannes' rent religiösa hyperboler (20: 30 f.; 21: 25). Lk lägger vikt vid traditionens härledning från ögonvittnen (Lk 1: 2; Acta 1: 21) på ett helt annat sätt än Johannes, när denne åberopar »vittnesbördet» (19: 35; 21: 24). Gent emot Teofilus vill Lukas *mänskligt* säkerställa tillförlitligheten (ἡ ἀσφάλεια). Med den *religiösa* synpunkten förenar sig den *rationala* och *reala* åskådningen.

När kejsar Augustus införes, kap. 2, öppnas däremot en världsvid vy, som emellertid belyser ett intimt frälsningshistoriskt

sammanhang. Kejsaren regerar hela jordkretsen, πᾶσα ἡ οἰκουμένη; hans befallningar föras ut till den minsta och fjärmaste vrå i världen. Påbudet om skatteskrivningen föranleder Josefs och Marias färd till Betlehem, och därmed börjar den heliga historien på avgörande sätt. När Jesusbarnet av ängeln proklameras för herdarna såsom »Frälsare» (σωτήρ), så ligger däri otvivelaktigt en sidoblick på Augustus och den »frid på jorden» han skapade efter inbördeskrigens hemska fasor.[8] Lk, fullt medveten om olikheten mellan de två världsfrälsarna och deras frid, finner det dock betydelsefullt, att den romerske kejsaren måste medverka till förverkligandet av Guds vilja och profetians uppfyllelse.[9] Missionsmarken är för Lk ett konkret geografiskt begrepp, sammansatt av provinser, städer, folkgrupper (Acta). Här sitta kejsarens ståthållare och regera, och även de måste på olika sätt bidraga till att befrämja trons utbredning i romarriket. Världsväldet med dess ordningar och styresmän är ramen omkring Gudsrikets historia, och världsmakten, som till sitt väsen är främmande för Guds vilja och lag, måste såsom ordningens vaktare ge de kristna missionärerna skydd mot judarnas hat och förföljelse. Lk använder i frestelseberättelsen termen ἡ οἰκουμένη (4: 5) i stället för Mt:s »världen» (ὁ κόσμος). För honom är »världen» det romerska imperiet under kejsarens herravälde men omfattande talrika »riken» (βασιλεῖαι) under kejsarens överhöghet. Han ser i hela detta väldiga, enhetliga men differentierade maktområde något sataniskt; men detta sataniska är inkarnerat i vissa bestämda personer och ordningar, som göra det möjligt att göra världen till en missionsmark, jf. bekännelsen till kejsarens jurisdiktion Acta 25: 10 f. och Paulus' åberopande av sin romerska medborgarrätt Acta 16.[10]

När Lk i sitt evangelium anknyter till historiska och kronologiska data (2: 1 f.; 3: 1 f.), så är det alltså ingalunda att bedöma enbart såsom ett efterhärmande av den profana historieskrivningens metoder. Den religiösa verkligheten är för honom konkret förbunden med denna världen; kyrkan och evangeliet har en bestämd, yttre ram av största betydelse för deras liv och

verksamhet. Medvetandet om att vara infogad i det organiserade världsrikets sammanhang medverkar till en viss omläggning av den primitiva apokalyptiska inställningen. Det öppnar sig ett »lineärt» perspektiv, som genombryter det »perpendikulära». Detta ger sig bl. a. uttryck i en formulering som den Lk 21:24: »Jerusalem skall bliva förtrampat av hedningarna, till dess att hedningarnas tider äro fullbordade» (ἄχρι οὗ πληρωθῶσιν καιροὶ ἐθνῶν). Begreppet »hedningarnas tider» är visserligen i sig självt apokalyptiskt; men det är här fyllt med konkret historiskt innehåll: Jerusalems förstöring år 70 och den pågående missionshistorien. Lk räknar med en framtid. Den korta fristen förnekas icke; i princip fasthålles den. Men den uppmjukas inifrån, genom den konkreta världs- och historiesynen och den *universella kyrko- och missionstanken* samt upplevelsen av *den religiösa verkligheten i kyrkan* (Anden). Vi måste därför ägna de följande paragraferna åt en kort betraktelse av dessa tre moment i den lukanska åskådningen (§§ 3—5).

§ 3.

Kyrkan och universalismen.

Begreppet ἐκκλησία förekommer lika litet i Lukasevangeliet som hos Mk och Jh. Endast den syropalestinske Mt har traderat Jesusord, där denna term uppträder; här bevarade man ännu minnet av det sakrala, hieratiska i Jesu Gudsrikestanke. För de andra evangelisterna är »kyrkan» en missionsterm, som icke tänkes ha varit omedelbart aktuell för Jesus. Likväl saknas hos Lk icke vittnesbörd om kyrkans förbindelse med Jesu grundläggande historiska gärning. Han berättar 6:13, att Jesus gav de tolv namnet ἀπόστολοι: Jesus lade själv grunden till den apostoliska missionskyrkan med dess centrala auktoritet, apostlakollegiet. Detta finner sin konkreta skildring i Acta, den missionerande kyrkan med ordet, Anden, dopet, nattvarden och underkraften under apostlarnas ledning.

Kyrkans konturer skymta redan i de första verserna i Acta.

En menighet omtalas 1: 13 f. bestående av lärjungarna, några kvinnor, Jesu bröder. Denna krets har husmenighetens drag; men den var ingen tillfällig grupp. Sammankomsterna präglades av bön, vilket gav dessa *kultisk* karaktär. Omkring denna kärna samlade sig en vidare krets (etthundratjugo bröder[11], 1: 15); och det förrättas ett fyllnadsval för att tolvtalet skall bli fullt (1: 15—26), ursprungligen uppenbarligen en eskatologisk åtgärd: Messiasmenigheten skulle under det kompletta tolvmannakollegiets ledning möta sin Herre, när han kom igen.

Den lodräta eskatologiska linjen bryts här som så ofta hos Lukas av den historiska. Den nye aposteln väljes »till att jämte oss vittna om hans (Jesu) uppståndelse» (1: 22). Missionsperspektivet gör sig gällande och därmed den universella kyrkotanken. Denna präglar också skildringen av *pingstdagen*, Acta 2. Denna skildring är traditionshistoriskt sett mycket sammansatt.[12] En säker analys av traditionselementen och deras historia är knappast genomförbar. Men uppenbart är att för Lukas all vikt ligger på händelsens betydelse *utåt*, såsom upptakten till missionsverket, — icke på den interna pneumatiska upplevelsen och dess betydelse för apostlarna själva. Sannolikt är att Lk:s källor redan delvis hade utvecklats i denna riktning (jf. talet »i andra tungor», d. v. s. ett övernaturligt språk som alla uppfattade som sitt modersmål, 2: 6—11). Men detta moment har Lukas ställt i förgrunden och ytterligare understrukit genom att införa den långa och brokiga folklistan (2: 9—11) samt genom att med det övernaturliga talet kombinera Petri missionspredikan (2: 14—36), som ju egentligen dubblerar det redan avlagda vittnesbördet om »Guds väldiga gärningar».

För Lukas är kyrkan sålunda främst missionskyrkan, stadd i ständigt framträngande i världen: »från Jerusalem till jordens ända» (Acta 1: 8). De interiörer från urförsamlingen, som tecknas i Actas första del, äro mera tillfälliga och huvudsakligen av typisk betydelse. Delvis voro de också givna i källorna. Huvudinnehållet samlar sig kring aposteln Paulus', världsmissionärens, gestalt och resor. Icke *väntandet* utan den rastlösa *aktiviteten*

präglar tiden efter pingstundret. Även i denna aktivitet lever givetvis det eskatologiska urmotivet ett kraftigt liv. Men det undergår på samma gång en inre ombildning i samband med den klart och principiellt fattade universalismen. Det är icke blott detta, att den korta fristen måste förlängas på obestämd tid för att ge plats åt världsmissionens utveckling, utan framför allt den omständigheten, att den kristna nutiden får en viss självständighet gent emot den kommande fulländningen. Förhållandet mellan πλήρωμα τοῦ χρόνου (τῶν καιρῶν) och τὸ τέλος undergår en ändring. Därom mera längre fram. Här skall endast det inre sammanhanget mellan denna ändring och den universella idén understrykas och belysas. Genom den universella idén kommer den kristna tanken i förbindelse med den grekiska världs- och historiebilden och tager därmed en riktning bort från de rent transcendent-apokalyptiska banorna. Världen och historien, mänskligheten, blir icke längre blott en odifferentierad demonisk totalitet, en *massa perditionis*, utan får ett egenvärde, som visserligen ytterst härstammar från Gud, men dock ger skapelsen och det mänskliga en viss egen kvalitet.

Klarast kommer detta till uttryck i de *Paulustal*, som Lukas refererar i Acta. Den mycket omstridda frågan, huruvida dessa tal äro lukanska kompositioner eller om de ha en traditionsgrundval eller historisk bakgrund, behöva vi ej här upptaga till behandling. Det är i varje händelse klart, att den åskådning Paulus gör sig till talesman för i Acta, stämmer med Lk:s egen. Vi ha då särskilt att uppmärksamma tankegången Acta 17:22—31, det berömda Areopagtalet. Här äro tvenne olika tankegångar hopflätade: dels den tanken, att människorna ha avfallit från Gud och därför nu måste omvända sig (μετανοεῖν, v. 30) inför den hotande domen (v. 31), dels den helt andra tanken, att mänskligheten, Guds skapelse, av Hans släkte och föremål för Hans omsorg, är satt på väg fram mot Gudskunskapen (»söka Gud», »treva sig fram till honom och finna honom») och även har hunnit fram till en aning om den ende sanne Guden, något som uppenbarar sig i altarinskriften: ἀγνώστῳ θεῷ. Gud är ur

denna synpunkt icke den, som i sin vrede prisgiver världen åt Satan och fördärvet (Rom. kap. 1), utan han är »icke långt ifrån någon enda av oss» (v. 27). Denna senare tankelinje är den äkta lukanska.[13]

Lk har en positiv helhetssyn på världen, historien, mänskligheten. Denna utvecklar sig »från en enda stamfader» till ett världsomfattande samhälle, där det religiösa sinnet arbetar för att komma fram till den högsta sanningen — visserligen på irrvägar, men dock i riktning fram mot Gud. Ur denna synpunkt kunde det kristna missionsbudskapet tyckas bli rent av krönet på utvecklingen, det sista steget på vägen fram mot den okände Guden. Så långt går dock Lk icke. Det är dock ytterst en *skuld*, som skiljer människosläktet från Gud, och en *dom*, som slutgiltigt reglerar förhållandet mellan dem. Likväl kan man tydligen förnimma en viss uppmjukning av den primitiva åskådningen. Den kristna sanningen fulländar i viss mån det mänskliga och skapar en ny verklighet i det mänskligt-historiska. Detta kan först påvisas i samband med undersökningen av det lukanska särdraget i begreppet σωτήρ. Men det är av intresse att erinra sig, att Lk för Jesu stamtavla ända tillbaka till Adam, Guds son (3: 38), under det att Mt stannar vid Abraham. Jesus är för Lk världsfrälsaren; varje människa kan även med tanke på honom säga: »Jag är ju av hans släkt».

Uttryck för denna syn på Jesus ger också den himmelska proklamationen vid Frälsarens födelse: »frid på jorden bland människor med Guds behag». Den εἰρήνη som här proklameras, är visserligen en helt annan än den augusteiska *orbis pacatus;* men den har dock gemensamt med denna föreställningen om det alltomfattande, hela den geografiska och historiska verkligheten genomträngande undret. Sitt korrelat har den universella friden i den »eld», som Jesus säger sig ha kommit för att kasta på jorden (12: 49). Evangeliet skapar »kris» i mänskligheten, och ur denna kris framgår friden för ἄνθρωποι εὐδοκίας. Denna eld är alltså icke den, som på den yttersta dagen skall förtära den gamla, syndiga världen och bereda plats för en ny jord med en

helig mänsklighet. Den lukanska elden är inomhistorisk, framkallad av missionsförkunnelsen, brinnande i samvetena och samhällslivet.

Det eskatologiska motivet är icke upphävt utan omböjt. Denna företeelse kunna vi iakttaga även i fråga om själva missionstanken hos Lk.

§ 4.

Missionstanken hos Lukas.

I proklamationen av världsfrälsarens födelse heter det (Lk 2: 10): »Se, jag bådar eder en stor glädje, som skall vederfaras allt folket» (παντὶ τῷ λαῷ). Det högtidliga, teokratiska λαός betecknar för Lk säkerligen den heliga menigheten över hela jorden (jf. Acta 15: 14; 18: 10). Messias, född i Davidsstaden, är frälsaren för alla de utvalda, som skola nås av glädjebudskapet under missionens lopp (ἥτις ἔσται παντὶ τῷ λαῷ). Här skymtar den universella missionstanken fram tillsammans med missionstermen (εὐαγγελίζομαι). Människovärlden är för Lk ytterst en helhet, omsluten av Gudsrikestanken, och Israel är kärnan i denna enhet. Därifrån utgår frälsningen till hela världen. I överensstämmelse härmed undervisar den uppståndne Jesus lärjungarna om att i hans namn skall det förkunnas μετάνοια εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν εἰς πάντα τὰ ἔθνη (24: 47) med början i Jerusalem.[14]

Denna ordning, först Israel och så hedningarna, motiverar Lk med att »allt måste fullbordas, som är skrivet om mig (Messias) i Moses' lag och hos profeterna och i psalmerna» (24: 44, jf. 24: 25 ff.). Denna grundläggande synpunkt är betydelsefull. Den heliga historien med dess utmynnande i missionshistorien har en *skriftteologisk* bas. Hos Mt motiveras världsmissionen med den mäktiga förklaringen: »Mig är given all makt i himmelen och på jorden». Världsmissionen är en konsekvens av den universella maktställning Jesus intager efter uppståndelsen. För Lk hänger det hela på skriftens δεῖ. I och för sig kan detta förefalla överraskande, emedan ju Mt annars i högre grad än Lk framträder

som skriftteolog. Likväl är det begripligt. Mt står mitt i den evangeliska urmiljön och skådar ut över missionsmarken, som breder ut sig åt alla håll; han är uppfylld av medvetandet om att Messias egentligen tillhör Israel och strängt begränsade sin verksamhet till det heliga folket. Övergången till världsomfattande hednamission sker i det Messias genom sin uppståndelse och upphöjelse tillträder världsherraväldet. Lk återigen tillhör den utomjudiska missionskyrkan, som för honom ter sig som målet för hela frälsningshistorien. Frågan blir då icke den: »Varför världsmission?» utan fastmer denna: »Varför skulle Frälsaren göra sin gärning inom judendomens ram?» Svaret var givet i skriften, tolkad i den kristna trons och upplevelsens ljus: allt var planerat och ordnat i förväg av Gud, och planen, ordningen var nedlagd i de heliga skrifterna. Där kan man upptäcka den, om man fått »öppnade sinnen», så att man förstår dem (24: 45).

Man spårar i hela detta resonemang, vilken roll skriften spelade i missionen som argument, bevis och vägledare. Historien har närapå blivit en litterär process och tron en exegetisk insikt. Paulus har här givetvis gjort en stor insats, men hans skriftanvändning är dock ännu parad med ett omedelbart sinne för historiens väldiga dynamik. Lk är på väg mot en mera schematisk biblicism, som vill avläsa historien ur urkunderna. Jesus måste lida och dö och uppstå och evangelium predikas i hela världen, därför att skriften skulle fullbordas. Bakom skriften står givetvis för Lk Gud, den levande Guden. Men det kan icke hjälpas, att förnimmelsen av Guds handlande med världen i den yttersta tiden något försvagas genom den anlagda synpunkten på skriften och dess uppfyllelse, en synpunkt, som ju Lk delar med hela N. T., men som hos honom framträder mera schematiskt än annars. Detta har icke blivit utan inverkan på missionstanken och dess eskatologiska innebörd.

»Uppfyllelsen» blir hos Lk mera en *uppfyllelse av skriftprofetian* än av den heliga historien själv. Förnimmelsen av nutidens καιρός-karaktär är härigenom avtrubbad. Den kommande ἀπο-

κατάστασις πάντων (Acta 3: 21) är en en gång i framtiden inträffande händelse. Till dess vistas Messias-Jesus i himmelen. När slutligen Gud sänder Messias, nämligen i parusin, inträda καιροὶ ἀναψύξεως från Herren, den saliga lyckotiden. Under mellantiden går missionen sin gång, och Lk:s huvudsynpunkt på den är μετάνοια, ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν (Lk 24: 47), jf. μετανοήσατε οὖν καὶ ἐπιστρέψατε πρὸς τὸ ἐξαλειφθῆναι ὑμῶν τὰς ἁμαρτίας (Acta 3: 19). Missionen förbereder den kommande saligheten genom att kalla människorna till omvändelse och genom syndaförlåtelse bereda dem möjlighet att bestå i domen. Mellan missionskyrkans nutid (καιρός) och den kommande ἀποκατάστασις består alltså egentligen ingen organisk förbindelse. Nutiden har en ganska negativ karaktär: det gäller att komma bort från synden, skulden och världen. Detta ingår givetvis även i Paulus' syn på situationen. Men hos Paulus har situationen också en positiv *inre* kvalitet, som finner sin fullbordan och fulländning i parusin och uppståndelse-eonen. Därav är långt mindre hos Lk, vilket allra klarast röjer sig i hans *pneumabegrepp*. Ty Anden är ju det positiva i kyrkans liv i världen, förstlingen och underpanten på det eviga livets rikedom och salighet.

§ 5.

Anden.

Lukasskrifternas Andebegrepp är ganska fattigt i jämförelse med Paulus', även om det rymmer ett mäktigt upplevelseinnehåll.[15] Anden är först och främst *profetians* och *Messias'* Ande. Profeterna och Kristus äro pneumatiker. De ha kraften från ovan, som kvalificerar dem för deras gärning, underkraften. Vad profeterna beträffar jf. Acta 1: 16; 4: 25 (David); Lk 1: 17 (Elias); 1: 41. 67; 2: 27; 1: 15; 2: 25 (Elisabet, Sakarias, Johannes Döparen, Simeon). *Jesus* är den helige Andes verk (1: 35); i dopet kom Anden över honom och fyllde honom, 3: 22; 4: 1; och sedan är den kraften i hans liv och verk (4: 14. 18). Men huvudsaken är

i detta sammanhang, vad Lk tänker och säger om *Anden i kyrkan.*

Med rätta understryker Bauernfeind[16] parallellismen mellan pingstberättelsen och Nasaretsperikopen: i båda gäller det en ny början genom och i Anden, en uppfyllelse av profetian. Med pingstens Andeutgjutelse börjar det tredje och aktuella skedet i frälsningshistorien. Det första var den gammaltestamentliga profetians tid, det andra omfattar Jesu messianska gärning, det tredje är kyrkans och missionens tidsålder. Pingsten rymmer alltså en viss konkurrens med parusimotivet. Anden representerar Kristus i världen. Innebörden av denna representation måste vi närmare bestämma.

Det omedelbara intrycket av Andens roll i Lukasskrifterna domineras av det specifikt pneumatiska. I evangeliet står profetian och underkraften i förgrunden, såsom redan antytts. Nära besläktad med profetian är hänryckningen, extasen (jf. om Jesus 10: 21 ἠγαλλιάσατο τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ). Upplevelsen av den himmelska underkraften är det största i kristenlivet och huvudföremål för bönen (11: 13). Samma bild företer Acta. Anden är källan till kraften och visheten hos apostlarna och missionärerna (4: 8; 5: 3. 9. 32; 6: 3. 5. 10; 7: 51. 55; 8: 29. 39 o. s. v.). Dopet är ej komplett, om det icke är förknippat med andegåvan (8: 15. 17; 19: 6; 10: 44—47; 2: 38).[17] Församlingens jublande glädje är Andens verk (13: 52).

Men det vore felaktigt att inskränka det pneumatiska hos Lukas till extasen och de speciella andegåvorna. Anden är överhuvud taget den nya tidens signatur: »I skolen döpas med helig ande» (1: 5) är Jesu sista löfte till lärjungarna. När detta löfte uppfylles på pingstdagen, sker det visserligen i form av ett under: apostlarna uppfyllas av helig Ande och börja tala ἑτέραις γλώσσαις καθὼς τὸ πνεῦμα ἐδίδου ἀποφθέγγεσθαι αὐτοῖς (2: 4). Men detta är en uppfyllelse av profetian Joel 3: 1—5 och alltså inledningen till den nya aion, frälsningens tid. Andeupplevelsen och Andegåvorna ingå alltså som ett väsentligt moment i *kyrkans* liv och i *missionsverket.* Tiden efter pingst är

icke blott en spänd väntetid utan uppfyllelsens och upplevelsens epok, mot vilken den gammaltestamentliga profetian och Jesu verk syftade.

Mellan den pneumatiska upplevelsen och den eskatologiska uppfyllelsen i parusin upprättar Lukas ingen inre förbindelse. De två momenten i den yttersta tidens frälsningshistoria stå rätt oförmedlade bredvid varandra. Parusiförväntningen är oförsvagad, parusitron orubbad. Men andelivet i kyrkan, både det individuella och det kollektiva, har sitt egenvärde och sin självständiga existens. När Jesus, sedan han givit lärjungarna löftet om Anden, lämnar dem och blir upptagen till himmelen, förkunna tvenne änglar, att han skall komma igen på samma sätt som han nu inför deras ögon har farit upp till himmelen (Acta 1: 10. 11). Parusin framträder här näranog som en dogm, en lärosats rörande ett skeende i framtiden. All vikt ligger på löftet om Anden och dess uppfyllelse.[18]

Mot denna bakgrund reser sig frågan, om *dopets* ställning och betydelse har undergått en viss förändring hos Lukas i förhållande till urkristendomen för övrigt. Svaret kan icke vara tvivelaktigt: dopet är enligt Paulus ett dop εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, och närmare bestämt εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ (Rom. 6: 3). Bakom denna formulering måste den allmänna föreställningen ligga, att människan i dopet går igenom en sakramental dödsprocess, i vilken hon lösgöres från denna dödsdömda tidsålder och insättes i den nya eonen. Dopet är alltså ett eskatologiskt sakrament. Att Anden är verksam i denna process, torde också vara allmän urkristen föreställning (1 Kor. 6: 11; 12: 13; Tit. 3: 6). Men att Andegåvan är dopets *väsentliga* verkan, torde vara en åskådning, som utbildats av den av Lk representerade kristendomstypen. Här har det eskatologiska trängts tillbaka och ersatts av den pneumatiska upplevelsen.[19]

Även ur denna synpunkt bekräftas alltså den här förfäktade tesen om en viss ombildning av det eskatologiska urmotivet hos Lk. Den finner en ytterligare bekräftelse, då vi nu kasta en blick på huvuddragen i Lk:s Jesusbild.

§ 6.

Jesusbilden.

I sitt pingsttal säger Petrus (Acta 2: 22): »Jesus av Nasaret, en man som inför eder fick vittnesbörd av Gud genom kraftgärningar och under och tecken, vilka Gud genom honom gjorde bland eder, såsom I själva veten, denne . . . haven I . . . låtit fastnagla vid korset och döda.» Vi ha här det från Johannesevangeliet välbekanta ἀπόδειξις-motivet, som emellertid hos Lk kompletteras med ett annat: εὐεργέτης-motivet. I sin predikan i Kornelius' hus (Acta 10: 38) säger Petrus: ». . . huru Gud hade smort honom (Jesus från Nasaret) med helig ande och kraft, honom som vandrade omkring och gjorde gott (διῆλθεν εὐεργετῶν) och botade alla som voro under djävulens våld.»[20] Här ställas Jesu underkraft och kraftgärningar under synpunkten av att han »gjorde gott», d. v. s. hjälpte människorna i deras nöd. Detta betyder en viss modifikation av den ursprungliga Gudsrikesaspekten på Jesu undergärningar, enligt vilken dessa betraktas som led i kampen mot Satansriket, erövring från djävulen (Mk 3: 27; Mt 12: 29; Lk 11: 22). Den »humana» synpunkten gör sig endast svagt gällande hos Mk och Mt (jf. σπλαγχνισθείς Mk 1: 41). Annorlunda i tredje evangeliet. Jesus bär här den religiöse »välgörarens» prägel; han vandrar omkring εὐεργετῶν, såsom läkare för kropp och själ.

Det är omisskänneligt, att en viss hellenistisk frälsartyp (θεῖος ἄνθρωπος) har färgat den lukanska Jesusbilden[21]. Jesus kommer den nödställda människan till hjälp och skapar glädje, frid mitt i sjukdom, synd, sorg och död. Han använder sin underkraft till att frälsa ur nöden. Det trefaldiga ἐσπλαγχνίσθη (Jesus 7: 13; samariten 10: 33; fadern 15: 20) är betecknande. Redan i tillträdesproklamationen i Nasaret (4: 18 ff.) är valet av text (Jes. 61) talande: Andegåvans syfte är att hjälpa de olyckliga och eländiga. Och sedan tecknas Jesus i en rad situationer, som illustrera programtalet. Främt bland dessa scener står uppväckandet av den döde änkesonen i Nain (7: 11—17) med dess

rörande skildring av Jesu medlidande med den sörjande modern. Emellertid är icke situationen uttömd i och med det känslosamma. Intimt förknippat därmed är *uppenbarelsemomentet:* ἔλαβεν φόβος πάντας o. s. v. (7: 16). Det »numinösa» gör sig gällande i det »humana», vilket just är karakteristiskt för den hellenistiska »välgörar»-typen, frälsaren, θεῖος ἄνθρωπος. Ett intressant exempel på enheten av det numinösa och det humana erbjuder den lukanska versionen av berättelsen om kallelsen av de första lärjungarna (5: 1—11). Jesus använder sin undermakt till att hjälpa fiskarna till en riklig fångst. Men detta framkallar θάμβος hos Simon och hans kamrater (5: 9); de överväldigas av förnimmelsen av gudomens omedelbara närhet och av sin egen orenhet och synd (5: 8).

Denna syn på Jesus såsom εὐεργέτης och σωτήρ medför också, att Jesusbilden hos Lk får större *psykologisk konkretion.* Jesus framställes ständigt såsom *bedjande* (3: 21; 5: 16; 6: 12; 9: 18. 28 f.; 11: 1 o. s. v.). Och han säges vid ett visst tillfälle vara disponerad för att helbregdagöra (5: 17 εἰς τὸ ἰᾶσθαι). I flera scener skildras Jesus och miljön med episk realism (t. ex. måltiden i Simeons hus, 7: 36—50; Jesus hos Marta och Maria, 10: 38—42; hos Sackeus, 19: 1—10). Här är det numinösa fullkomligt insmält i det mänskliga; ingen eskatologisk fläkt gör sig förnimbar. Situationen är fylld av den gudomliga godheten och visheten och vilar så att säga i sig själv. Från Frälsarens person utstrålar frid och förlåtelse till den ångrande syndaren, den botfärdigt lyssnande och lydiga människan.

Det ligger nära till hands att dra en linje härifrån och till den religiösa upplevelsen och stämningen i den lukanska kyrkan med dess centrala motiv: Anden, glädjen, syndaförlåtelsen. Dessa upplevelser äro förverkligandet av den ἐνιαυτὸς κυρίου δεκτός, som är den Andeutrustade Messias' uppgift att förkunna (4: 19); det σήμερον, som där markerar uppfyllelsen av skriftordet (4: 21), är identiskt med pingstkyrkans nya skede. Syndaförlåtelsen (ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν) är jämte Anden huvudsaken i den lukanska kristendomen, den är den εἰρήνη ἐπὶ γῆς, som änglarna sjöngo

om i Frälsarens födelsestund. Denna »frid» är given i och med Jesus. Den utgår från hans person och verk. På denna punkt spårar man en nära släktskap mellan tredje och fjärde evangelisten. Därmed är också givet, att Jesu *död* hos Lk som hos Johannes egentligen mera betyder en förvandling av Jesu personliga förhållande (12: 49 f.), övergången till ett nytt skede i hans frälsarexistens (22: 29), än den betyder frälsningen själv. Under hela sin gärning var Jesus en Frälsare, och ännu på korset, på dödens tröskel, frälsar han en som hade varit förlorad (23: 40—43): »I dag skall du vara med mig i paradiset.» Detta σήμερον, som återigen möter oss, är betecknande: där Jesus är, där är paradiset.

Man har karakteriserat Markusevangeliets berättelser om Jesus som en rad »hemliga epifanier». Gudsrikets μυστήριον, inkarnerat i Jesus, framträder i tecknets flertydiga form i Jesu kraftgärningar. Först den eskatologiska framtiden skall visa, vem Jesus verkligen är (14: 62). Nutidens eskatologiska karaktär består i att denna underbara framtid redan förnimmes av de mottagliga i och genom Jesu gärningar, förnimmes som ett saligt mysterium med ett oändligt perspektiv bakom sig. Den lukanska Jesusgestalten är lika numinös som den av Mk tecknade, men mindre mysteriös. Frälsarviljan, kärleken och makten genomtränger den lukanska frälsargestalten och gör den mera tillgänglig, mindre utmanande och paradox än Mkbilden, mindre eskatologisk.

§ 7.

Rik och fattig.

Hos Lk tyckas vi möta ett klart religiöst fattigdomsideal: för att vara en rätt kristen måste man försaka allt vad man äger (14: 33). Någon motsvarighet till en sådan »pauperistisk» eller »ebjonitisk» åskådning finner man ingenstädes i Nya Testamentet, utom måhända i Jakobs brev. Den lukanska pauperismen tycks gå långt ut över de allvarliga och inträngande var-

ningar för *Mamon*, som ingå i Mt:s Bergspredikan (Mt 6: 19 f.). Berättelsen om Jesus och den rike unge mannen är gemensam för alla tre synoptikerna (Mk 10; Mt 19; Lk 18) och utmynnar i ordet om den oerhörda svårigheten för den rike att komma in i Guds rike: »Det är lättare för en kamel att gå igenom ett nålsöga.» Likväl förefaller det icke som att Mt och Mk ha tolkat denna scen såsom motiverande ett ovillkorligt krav om kristen fattigdom. Genom Guds nåd kan *även den rike* bli frälst. Den rike ynglingen framträder som varnande exempel på en människa, som är så fäst vid världen, att hon ej förmår att slita sig loss, när Jesus kallar henne. Lk:s starka betoning av fattigdomen och veropen över de rika i ingressen till hans bergspredikan tyckas emellertid föra vidare och uttrycka den åskådningen, att fattigdomen är den enda möjliga livsformen för lärjungen.

Emellertid vore det förhastat att draga en sådan slutsats. För att komma till rätta med Lk:s inställning till rikedomen måste vi skilja på den världsliga och den kristna sfären. I »världen» är rikedom och ogudaktighet samma sak. Detta har fått ett klassiskt uttryck i liknelsen om den rike mannen och Lasarus (16: 19—31). Den ursprungliga poängen i denna berättelse gäller den omständigheten, att döden utplånar alla mänskliga olikheter och skillnader; rik och fattig får samma ömkliga slut. Men i den lukanska formen har poängen ombildats: efter döden omkastas förhållandena totalt, så att den rike och lycklige mannen nu får lida obeskrivliga kval, under det att den fattige Lasarus inför hans ögon får smaka salighetens fröjd. Den rike mannen är här tydligen en representant för den irreligiösa, njutningslystna materialismen, som genom denna liknelse får en drastisk varning. Lasarus skildras icke uttryckligen som from och tålig under sitt hårda öde; och detta behöver heller icke underförstås. Ty Lasarus är endast den rike mannens kontrastfigur, som tjänar illustrationen av den våldsamma förändringen i den rikes situation. Det är denna förändring, som är huvudsaken, icke Lasarus' öde före och efter döden.[22]

I världen är alltså rikedomen den typiskt gudlösa livsformen,

där man icke hör på Moses och profeterna (16: 29—31) utan endast lever för att tillfredsställa sina sinnliga begärelser. Annorlunda förhåller det sig, om *lärjungen* får hand om gods och guld. Hur Lk tänker därom, få vi en fingervisning om i hans redaktion av liknelsen om den kloke förvaltaren (16: 1—8). Moralen i denna berättelse sammanfattar han i dessa ord: »Skaffen eder vänner medelst den orättrådige Mamons goda, för att de, när detta har tagit slut, må taga emot eder i de eviga hyddorna», d. v. s. man skall med sina medel hjälpa fattiga, fromma människor och därigenom förvärva sig förespråkare och förebedjare i livet bortom graven.

Här se vi, hurusom »pauperismen» hos Lk ingår i en *kyrklig* åskådning. Pauperismen är icke absolut, d. v. s. fromhet och fattigdom äro icke utan vidare identifierade. Utan det gäller att oreserverat ställa sig själv och allt sitt till förfogande för den nödställda medmänniskan. Detta är Jesu krav på lärjungarna. Rikedomens fara är alltså icke så mycket denna, att den rike ovillkorligen hänger vid världen i stället för vid Gud (»där din skatt är, där kommer ock ditt hjärta att vara», Mt 6: 21), utan fastmer denna, att han som den rike mannen i liknelsen använder sitt gods och guld till egen njutning och icke bryr sig om sin nödställde broder. Synpunkten är alltså i viss mån »kristlig social». Att vara kristen medför (trots 14: 33) icke ovillkorligen att man överger och lämnar ifrån sig allt vad man äger och blir tiggare och anakoret, utan lärjungaskapet fordrar, att man ställer sina resurser till församlingens förfogande till täckande av bestående eller uppkommande behov. Med andra ord: redan i evangeliet finna vi den grundsyn på rikedomen, som sedan behärskar skildringen av urförsamlingen, Acta 4: 32—37. På så sätt kan rikedomen rent av bli en värdefull tillgång, enär man genom att använda den på rätt sätt kan säkra sig sin eviga framtid (Lk 16: 9).

Detta ord torde bäst uttrycka Lk:s syn på den kristnes rätta ställning till de materiella värdena. Vi ha här Lk:s egen uttolkning av liknelsen om den orättrådige förvaltaren. Det föredöm-

liga hos denne är det sätt på vilket han använder de av honom disponerade medlen till att lätta bördan för andra människor. Lk generas därvid icke av den omständigheten att förvaltaren gör gott med en annans tillgångar och alltså bedrager denne. Men han tillfogar sedan ordet om »trohet i det minsta» (16: 10) och »trohet i vad som tillhör en annan» (16: 12), varigenom förvaltaren icke blott blir ett föredöme i rätt användning av Mamon utan även ett varnande exempel genom sin otrohet, som leder till hans avsättning. Denna högst godtyckliga och osammanhängande liknelsetolkning låter oss få en inblick i Lk:s tanke, som är synnerligen värdefull. Den kristne skall vara trogen i förvaltningen av den orättrådige Mamon (16: 11), d. v. s. förvalta den efter Guds vilja och icke efter sin egen, jf. ordet om de två herrarna, som omedelbart följer (16: 13). Uppenbarligen menar Lk, att den som icke troget förvaltar Mamon enligt Guds vilja, han blir en Mamonsträl och skiljer sig därmed från Gud. »Trogen» (πιστός) blir alltså lösensordet för förhållandet till denna världens goda och rikedomar, d. v. s. det gäller att göra gott med vad man äger och har och icke använda det till egoistisk njutning. Ett varnande exempel på en »otrogen» förvaltare är den rike kornbonden (Lk 12: 16—21) med hans krassa egoism (θησαυρίζων αὐτῷ καὶ μὴ εἰς θεὸν πλουτῶν).[22a]

Därmed ha vi även den ledande synpunkten på saligprisningarna och veropen Lk 6: 20—26: de »fattiga» äro de fromma (kristna), som endast förlita sig på Gud och dela allt vad de ha med de behövande. De »rika» äro de ofromma (kristna), som behålla sitt för sig och sluta hjärta och hand för den nödställde brodern. M. a. o. vi ha en noggrann parallell till Jakobs brev med dess religiös-sociala bakgrund. Både rik och fattig tillhör församlingen (ἀδελφός Jak. 1: 9), båda komma i kyrkan (Jak. 2: 1 ff.), man känner en grupp och en typ kristna, som har »tro» men som vägrar hjälpa den fattige brodern (Jak. 2: 14—16), ja, förtrycker och förfördelar honom (2: 6 f.; 5: 1—6).[23]

Lk representerar alltså en strängt kristen socialism, d. v. s. han fordrar en samhällsordning, som är byggd på obegränsad

givmildhet och offervilja och står i skarpaste frontställning mot all Mamonsdyrkan. Fattigdomen är ingen olycka, tvärtom förverkligar den fattige fromme Guds vilja med särskild renhet och kraft. Han är den fromme, »lärjungen», i ordets egentliga bemärkelse. Ty det kan knappast förnekas att Lk trots sin ovan skisserade positiva ställning till den rätt använda Mamon dock innerst inne är »pauperist»[23a]; men han drar icke de yttersta konsekvenserna av denna ståndpunkt, som ju skulle leda till världsflykt och ren individualism. Kyrkotanken håller honom fast i det sociala, i gemenskapen, med dess differentierade struktur och relation till de materiella livsbetingelserna. Den *rent* eskatologiska inställningen är borta, den som företrädes av Jesus och Paulus, och som anlägger den absoluta synpunkten: allt beror på människans hållning till Gudsriket, hennes lösgjordhet från denna aion och fulla hängivelse till Gud och nästan. Rikedomen och fattigdomen såsom konkreta livsförhållanden bli ur denna synpunkt likgiltiga. Hela denna betraktelse är *individuell* och omfattar icke utgestaltningen av ett normalt kristet samhällsliv här på jorden. Även på denna punkt se vi alltså, att Lk går utöver Jesus och röjer en omböjning av det eskatologiska urmotivet.

§ 8.

Sammanfattning.

Vi ha i de föregående avsnitten sökt belysa olika sidor av Lk:s religiösa åskådning och funnit, att dessa olika sidor förete ett gemensamt drag: en uppluckring av den ursprungliga eskatologien och en omböjning av motiven i riktning av ett »inomvärldsligt» realiserande av det kristna livet med det eskatologiska dramat som transcendent slutpunkt. *Kyrko- och missionsperspektivet* gör sig gällande även i Lk:s bearbetning av den evangeliska Jesustraditionen. Det råder såtillvida inre överensstämmelse mellan de två böckerna till Teofilus. Det *pauperistiska livsidealet* fogar sig organiskt in i detta perspektiv, likaså det

stora intresset för och höga värdesättandet av *andegåvorna* i kyrkan. Allt detta sluter sig samman till en helhetsbild av en urkristen åskådning, sådan den fanns i kyrkan på 80-talet i de kretsar, där Lk hade sin vistelse. I tredje evangelisten fann denna åskådning en övertygad representant och en litterär företrädare av hög rang och betydande självständighet.

Vår uppgift blir nu i fortsättningen att närmare belysa den vunna bilden av Lk:s åskådning med hänsyn till det eskatologiska motivet. Det är då först nödvändigt att behandla de ställen, som ge *omedelbart* uttryck åt åskådningen, och sedan sådana drag i evangeliet, som rönt inverkan från samma åskådning och genom denna inverkan har mottagit en accentförskjutning i förhållande till de två äldre synoptikerna (kap. II). Egentligen borde en sammanhängande utläggning av Lkevg. ges ur den här angivna synpunkten, men en sådan ligger givetvis utanför ramen av det möjliga. Vi måste inskränka oss till att behandla en rad *exegetiska* detaljer, som illustrera och styrka vår tes.

KAP. II.

Det eskatologiska urmotivets uppmjukning.

§ 9.

Anden och Riket.

Den undervisning, som den uppståndne Jesus gav sina lärjungar med stöd i skrifterna (Lk 24), återspeglar på en viktig punkt Lk:s religiösa åskådning: uppståndelsen är icke det omedelbara förspelet till parusin utan är för Jesus genomgång till härligheten och därmed förutsättning för missionen: »Måste icke Messias lida detta, för att så ingå i sin härlighet?» (24: 26). »Det är så skrivet, att Messias skulle lida och på tredje dagen uppstå från de döda, och att bättring till syndernas förlåtelse i hans namn skulle predikas bland alla folk, och först i Jerusalem» (24: 46 f.). Mellan uppståndelsen och parusin ligger alltså kyrkans och missionens skede, i vilket Jesu verk fortsättes av apostlarna, som »från höjden blivit beklädda med kraft» (24: 49), d. v. s. undfått Andens gåva.

Denna åskådning, som präglar slutet av evangeliet, kommer med principiell klarhet till uttryck i begynnelsen av Lk:s andra bok till Teofilus. Avsnittet *Acta 1: 1—11* är fullt av svåra exegetiska problem, som delvis stå i samband med att texten uppenbarligen är överarbetad och det ursprungliga sammanhanget stört.[24] Därigenom har både prologen (v. 1—2) och den sig omedelbart till denna anslutande skildringen av de 40 dagarna (v. 3 ff.), som avslutas med himmelsfärden, blivit ganska svårbegriplig. Att vi här icke ha den lukanska urtexten framför oss, är uppenbart redan ur syntaktisk synpunkt. Emellertid kunna vi även

i den nu föreliggande texten skönja den lukanska åskådningens konturer och problematik.

1 I min förra skrift, gode Teofilus, har jag berättat om allt
vad Jesus gjorde och lärde,
2 ända till den dag då han blev upptagen, sedan han genom
helig ande hade givit sina befallningar åt apostlarna som
han hade utvalt.
3 För dem hade han ock genom många säkra bevis tett sig
såsom levande, efter utståndet lidande; ty under fyrtio dagar
lät han sig ses av dem och talade med dem om Guds rike.
4 När han då var tillsammans med dem, bjöd han dem och
sade: »Lämnen icke Jerusalem, utan förbiden där vad Fadern
har utlovat, det varom I haven hört av mig.
5 Ty Johannes döpte med vatten, men få dagar härefter skolen
I bliva döpta i helig ande.»
6 Då de nu hade kommit tillhopa, frågade de honom och sade:
»Herre, skall du nu i denna tid upprätta Riket igen åt
Israel?»
7 Han svarade dem: »Det tillkommer icke eder att få veta
tider eller stunder som Fadern i sin makt har fastställt.
8 Men när den helige Ande kommer över eder, skolen I undfå
kraft och bliva mina vittnen, både i Jerusalem och i hela
Judeen och Samarien, och sedan intill jordens ända.»
9 När han hade sagt detta, lyftes han inför deras ögon upp i
höjden, och en sky tog honom bort ur deras åsyn.
10 Och medan de skådade mot himmelen, under det han for
upp, se, då stodo hos dem två män i vita kläder.
11 Och dessa sade: »I galileiske män, varför stån I och sen
mot himmelen? Denne Jesus, som har blivit upptagen från
eder till himmelen, han skall komma igen på samma sätt
som I haven sett honom fara upp till himmelen.»

Jesu gärning (ποιεῖν τε καὶ διδάσκειν Acta 1: 1) bildar en enhet från hans första framträdande (ἀρχόμενος, Lk 3: 23) till hans upptagande (ἀνελήμφθη, Acta 1: 2); men denna gärning är endast

begynnelsen till och förutsättningen för den apostoliska missionen i Andens kraft: innan han blev upptagen, hade han instruerat sina utkorade apostlar »genom helig Ande» (Acta 1: 2), d. v. s. såsom bärare av den kraft, som sedan skulle uppfylla och bära dem. Jesus *lämnar* den jordiska skådeplatsen såsom *pneumatiker*, liksom han *börjar* sin offentliga gärning med förklaringen: »*Herrens Ande* är över mig, ty han har smort mig» (Lk 4: 18). Det är en uppenbar korrespondens mellan begynnelsen och slutet, vilket tillika är den nya begynnelsen. Jesu andeburna messianska gärning får sin omedelbara fortsättning i den andeburna apostoliska missionskyrkan. Att vi här ha en omböjning av den ursprungliga kortfristiga parusiförväntningen, är alldeles klart. Och denna omböjningsprocedur har lämnat sina spår i texten, främst i ordet om »*Riket*», Acta 1.

Acta 1: 3 säges det, att Jesus under 40 dagars tid lät sig ses av lärjungarna och talade med dem om τὰ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ. Denna undervisning om »Guds rikes angelägenheter» kan icke tänkas ha rört sig närmast om kyrkan och missionen; ty i så fall bleve ju lärjungarnas fråga v. 6 om Rikets upprättande i denna tid meningslös. Utan »Guds rike» måste i detta sammanhang ha en teologisk innebörd: Jesus fortsätter nu den undervisning han började omedelbart efter sin uppståndelse, när han uttydde skrifterna för lärjungarna (Lk 24: 27. 44 ff.). *Hela* frälsningshistorien i skriftens ljus torde vara åsyftad av Lk med τὰ τῆς βασιλείας. Mot denna bakgrund måste vi betrakta v. 6: οἱ μὲν οὖν συνελθόντες ἠρώτων αὐτόν· κύριε, εἰ ἐν τῷ χρόνῳ τούτῳ ἀποκαθιστάνεις τὴν βασιλείαν τῷ Ἰσραήλ; I undervisningen hade ingått en befallning att icke lämna Jerusalem utan där förbida uppfyllelsen av löftet om Anden (Acta 1: 4 f.). Ordet ἐπαγγελία är det då, som framkallar den ovan citerade frågan. Det gäller uppenbarligen att säkerställa innebörden av detta centrala begrepp, av löftet: är uppfyllelsen av detta löfte detsamma som att »Riket upprättas för Israel?» Jesu svar har en uppenbart korrigerande tendens: frågan överskrider den mänskliga befogenheten och vill inträngа i den för Gud reserverade

hemligheten. I stället hänvisas till det säkra, den förestående Andeutgjutelsen och missionen (1: 7. 8). Denna korta men betydelsefulla replikväxling måste vi något närmare analysera.

Jesus, den uppståndne, avslutar sin undervisning av lärjungarna med en befallning att i Jerusalem vänta på *löftets uppfyllelse*, alltså med att ställa dem under ett kortfristigt *eskatologiskt perspektiv* (οὐ μετὰ πολλὰς ταύτας ἡμέρας 1: 5). Detta eskatologiska perspektiv blir nu genast orienterat i pneumatisk riktning: lärjungarna skola mottaga Andedopet, som är långt överlägset Johannes' vattendop. Att detta ord (Acta 1: 5) skall avskära alla apokalyptiska närförväntningar är uppenbart; man frågar sig blott, varför här Andedopet uttryckligen *kontrasteras med Johannesdopet* i anknytning till en formulering, som vi annars finna i Döparens egen mun (Mk 1: 8; Mt 3: 11; Lk 3: 16; Jh 1: 26. 31. 33): »Johannes döpte med vatten, men få dagar härefter skolen I bliva döpta i helig ande.»

Förklaringen torde knappast ligga däruti, att det i ordet skulle dölja sig en polemisk udd mot den döparsekt, som skymtar fram även i Acta (18: 24—19: 7) och som ju framträder såsom underlägsen kyrkan just därutinnan att den ej hade fått Anden. Fastmer torde det förhålla sig så, att ordet om det messianska Andedopet och dess överlägsenhet över Johannesdopet var ett av de stora, grundläggande urorden i den äldsta kyrkan och att det därför var nödvändigt för Lk att taga ställning till det. Detta gör han genom att infoga det i Jesu sista instruktioner till lärjungarna: i den Andebegåvade kyrkan har det funnit sin uppfyllelse.

Men begreppet ἐπαγγελία, som alltså nu är identifierat med Anden, tarvar en ytterligare precisering. En sådan vinner Lk genom att låta lärjungarna interpellera Jesus, Acta 1: 6: οἱ μὲν οὖν συνελθόντες ἠρώτων αὐτὸν λέγοντες· κύριε, εἰ ἐν τῷ χρόνῳ τούτῳ ἀποκαθιστάνεις τὴν βασιλείαν τῷ Ἰσραήλ; Det inledande οἱ μὲν οὖν συνελθόντες skall väl markera, att interpellationen är så att säga officiell; frågan framställes av den samlade kyrkan, ej av en enskild individ eller grupp. Svaret får också därigenom en

officiell, auktoritativ karaktär. Jesus talar ex cathedra, då han avger detta responsum.

Frågans innebörd framträder klart mot bakgrunden av svaret: οὐχ ὑμῶν ἐστιν γνῶναι χρόνους ἢ καιρούς. Det är fråga om de sista akterna i det eskatologiska dramat. Och närmare bestämt om *det tusenåriga Messiasrike,* som enligt urkristen åskådning har sin plats mellan parusin och den allmänna uppståndelsen med världsdomen. Då skall Messias härska över folken omgiven av sina troende, närmast av sina apostlar, som skola sitta på troner såsom domare över Israels tolv stammar (Lk 22: 30). Detta Israel är givetvis icke det historiska tolvstamfolket, utan det nya Israel, kyrkan. Denna skall, under apostlarnas ledning, deltaga i det messianska världsherravälde, som upprättas vid Kristi återkomst. »Riket», ἡ βασιλεία, är alltså icke Guds rike utan ἡ βασιλεία τοῦ Χριστοῦ, som tillika är ἡ βασιλεία τοῦ Ἰσραήλ, jf. Lk 22: 29: κἀγὼ διατίθεμαι ὑμῖν καθὼς διέθετό μοι ὁ πατήρ μου βασιλείαν, ἵνα ἔσθητε καὶ πίνητε ἐπὶ τῆς τραπέζης μου ἐν τῇ βασιλείᾳ μου.

Frågan gäller nu alltså, huruvida *Andeutgjutelsen är det samma som upprättandet av det utlovade Messiasriket;* tolkningen av ἡ ἐπαγγελία måste preciseras, ty ἐν τῷ χρόνῳ τούτῳ måste syfta på tiden för Andeutgjutelsen och det genom denna skapade tillståndet.

Dialogen mellan Jesus och de församlade lärjungarna Acta 1: 6—8 förutsätter en viss spänning mellan den pneumatiska besittningen och den messianska riksförväntningen. Anden är kyrkobildare och missionerande; men den aktualiserar också genom sin transcendenta underkaraktär den utlovade underbara framtiden, Messias' och Israels βασιλεία på jorden. Spänningen löses genom Jesu responsum, som indirekt bejakar och stadfäster βασιλεία-tanken, men helt och hållet reserverar dess förverkligande för Faderns rådslut och binder kyrkan till dess omedelbara uppgift i missionen. Därmed har Lk:s eskatologiska åskådning fått sitt klassiska och auktoritativa uttryck, som i det följande måste kompletteras med en mera omfattande undersökning av denna åskådning.[25]

§ 10.

Eskatologiska ord hos Lukas.

Vi skola i det följande behandla några eskatologiska lukanska texter, vilka dels äro bevarade endast hos Lk, dels i den lukanska recensionen förete särdrag, som belysa tredje evangelistens åskådning. Det moment i denna åskådning, som därvid klarast träder i dagen, är den *historisering* av eskatologien, som vi redan tidigare ha påpekat hos Lk. Evangelisten ser tillbaka på vissa historiska händelser, vilka han betraktar som slutförda skeden i den eskatologiska utvecklingen. Man kan alltså säga, att Lk inleder den långa raden av dem, som ha velat tolka de apokalyptiska profetiorna »kyrkohistoriskt».[26]

1.

Parusitalet, 21: 5—36.

Betecknande är här, att Lk har brutit sammanhanget mellan templets förstöring och de apokalyptiska sluthändelserna. — Utgångspunkten för Jesu undervisning är frågan πότε οὖν ταῦτα ἔσται; Därtill fogar sig omedelbart en annan fråga, hos Mk (13: 4): καὶ τί τὸ σημεῖον ὅταν μέλλῃ ταῦτα συντελεῖσθαι πάντα; Ordet συντελεῖσθαι ger vid handen, att Mk med frågan syftar på de yttersta händelserna, i vilka templets undergång ingår som led. Mt har (24: 3): καὶ τί τὸ σημεῖον τῆς σῆς παρουσίας καὶ συντελείας τοῦ αἰῶνος; Mt tycks sålunda skilja på templets undergång och parusin, och i talets fortsättning infogar han ett profetiskt ord om världsmissionen (24: 14).[27] Men vid närmare påseende visar sig Mt stå på Mk:s linje, ty Jerusalems och templets undergång kommer *efter* ordet om världsmissionen (24: 15 ff.) och följs av den stora θλῖψις (24: 21), som mynnar ut i Människosonens dag (24: 29 ff.). Detta visar att Mt, som ju dock hade år 70 bakom sig, icke hade historiserat eskatologien. De eskatologiska utsagorna och de olika akterna i slutdramat bildade ännu för honom ett helt, ur vilket man icke kan plocka ut en detalj

och identifiera den med en viss konkret historisk händelse. Här råder ännu icke det »lineära» tidsbegreppet.

Hos Lk däremot möta vi ett annat förhållande. Det andra ledet i dubbelfrågan (21: 7) lyder så: καὶ τί τὸ σημεῖον ὅταν μέλλῃ ταῦτα γίνεσθαι; Här är det alltså icke fråga om de yttersta händelserna, utan om Jerusalems och templets öde. De falska Messiasgestalter, för vilka det varnas, säga icke blott: ἐγώ εἰμι utan även: ὁ καιρὸς ἤγγικεν (21: 8), d. v. s. de understryka parusins omedelbara närhet. Det gäller då att ej låta sig förvillas (μὴ πλανηθῆτε). Även vid rykten om krig och uppror skola de troende ej tappa besinningen, ty allt detta måste först komma, ἀλλ' οὐκ εὐθέως τὸ τέλος (21: 9). På denna punkt *avbryter* Lk skildringen av de falska Messiasgestalternas epok, under det att Mk och Mt omedelbart fortsätta med att utmåla stridskaoset på jorden och naturkatastroferna och beteckna allt detta såsom ἀρχὴ ὠδίνων (Mk 13: 8; Mt 24: 8). Till dessa »födslovåndor» höra förföljelser och templets profanation (Mk 13: 9—20; Mt 24: 9—22). Här kan Lk icke vara med. Stridskaoset och naturkatastroferna höra för honom hemma i den allra yttersta tiden, *efter* Jerusalems fall. Därför skjuter han in (21: 10) ett τότε ἔλεγεν αὐτοῖς, som bryter sammanhanget med det föregående och gör det följande (v. 10—11) till en profetia om τὸ τέλος. Därifrån återvänder han så med ett πρὸ δὲ τούτων πάντων (v. 12) till de historiska händelserna, främst förföljelserna (v. 12—19). Ordet om världsmissionen (Mk 13: 10) utelämnar han, enär det stör sammanhanget och icke passar in i den historiska verkligheten. Det står nämligen hos Mk, att *först* (πρῶτον) skall evangeliet förkunnas i hela världen, innan förföljelsetiden bryter in. Detta stämmer icke med fakta; förföljelserna äro redan en gammal företeelse i missionen; de började ju redan i Jerusalem (Stefanus, Jakob).[28]

Förebådandet av Jerusalems och templets undergång omgestaltar Lk totalt. I stället för det mysteriösa ordet om »förödelsens styggelse» på »den heliga platsen» låter han Jesus helt sakligt tala om Jerusalems belägring, och »förödelsen» (ἐρήμωσις) är Jerusalems förstöring (21: 20). I fortsättningen ger han lika-

ledes i stället för Mk:s mera allmänna skildringar konkreta drag ur det historiska skeendet: den allmänna judeförföljelsen (v. 23 b), massakrerna och de otaliga judiska krigsfångarna, som komma på slavmarknaderna (v. 24 a), Jerusalem en hednisk stad (v. 24 b). Uppmaningen att bedja att katastrofen icke måtte komma på vintern (Mk 13: 18, Mt 24: 20) måste bortfalla inför det fullbordade faktum. — Jerusalems och templets undergång är för Lk mindre ett led i det eskatologiska skeendet än Guds hämnd över judarna till uppfyllelse av skriften (v. 22). — Efter Jerusalems fall följa »hedningarnas tider» (v. 24), och först när de äro fullbordade, börja omsider de yttersta händelserna utmynnande i parusin (v. 25 ff.). Varning för pseudomessiasgestalter och pseudoprofeter (Mk 13: 21—23) utelämnar han. Det var en annan problematik, som rådde i den lukanska missionskyrkan. Denna problematik kommer till synes i slutorden (21: 34—36) med deras varning för omåttlighet, dryckenskap och timliga omsorger. Det gäller att vaka under bön och kunna undfly allt det som skall komma, och bestå inför Människosonen. Överhuvud taget är hos Lk tanken på parusin mer skrämmande än tröstande. Även för den kristne innebär parusin en fruktansvärd risk. När Jesus inskärper (21: 9) att kyrkan icke får förlora besinningen (πτοηθῆναι) vid rykten om krig och uppror, så syftar detta icke på den skräck, dessa händelser injaga i och för sig, utan på skräcken för vad de förebåda: domen, τὸ τέλος.[29]

Parusitalet hos Lk avviker så starkt från sidoreferenterna, att man har velat postulera en egen källa för Lk 21 (B. Weiss, Easton). Detta är dock onödigt och osannolikt. Allt talar för att antaga att Lk själv har gestaltat stoffet i överensstämmelse med sin åskådning. Ty så går han till väga gång på gång i så små detaljer, att någon särkälla ej kommer ifråga.

Synoptiskt schema av parusitalet.

Mt 24	Mk 13	Lk 21
1) Varning för falska Messiaspretendenter, v. 4—5.	1) Likaså, v. 5—6.	1) Varning för falska parusiprofeter (ὁ καιρὸς ἤγγικεν), v. 8.
2) a) Krigsrykten, v. 6. b) Stridskaos på jorden, hungersnöd och jordskalv, ἀρχὴ ὠδίνων, v. 7—8.	2) a) Likaså, v. 7. b) Likaså, v. 8.	2) a) Rykten om krig och uppror, ἀλλ' οὐκ εὐθέως τὸ τέλος, v. 9. b) *Nytt moment:* stridskaos, jordbävningar o. s. v. omedelbart före slutet, v. 10. Lk sätter alltså ett *mellanrum* mellan 2 a) och b), i vilket förföljelserna och Jerusalems undergång faller.
3) θλῖψις, v. 9. Världsmission, v. 14 καὶ τότε ἥξει τὸ τέλος.	3) Förföljelser, v. 9. Världsmission, v. 10, (πρῶτον).	3) Förföljelse (πρὸ δὲ τούτων πάντων), v. 12 ff.
4) Förödelsens styggelse, vedermödan i Judeen, varning för pseudoprofeter o. s. v., v. 15—28.	4) Likaså, v. 14—23.	4) Jerusalems belägring och förstörelse. καιροὶ ἐθνῶν (=Lk:s samtid), v. 20—24. Vad som återstår, är 2 b), som inleder de yttersta händelserna. Tråden återupptages v. 25 i varierad form.
5) Parusin, v. 29 ff.	5) Likaså, v. 24 ff.	5) Likaså, v. 25 ff.

2.

Vaksamhet och plikttrohet, 12: 35—48.

Det följer av denna Lk:s eskatologiska inställning, att maningen till *vaksamhet* intager en viktig plats i de av honom traderade Jesusorden, och med vaksamheten är *plikttroheten* på det innerligaste förknippad. Dessa båda motiv behärska Lk 12: 35—48. Det kristna livet skall vara en *aktiv beredskap*. Var och en har sig sin uppgift förelagd, som det gäller att fullgöra enligt Herrens vilja och avsikt. Den som nöjaktigt och troget gör sin skyldighet får rik belöning. Den som är mindre samvetsgrann får sträng näpst, den okunnige och enfaldige slipper lättare. Den som grovt åsidosätter sin skyldighet och lever självsvåldigt, slutar i fördärvet. Den ursprungliga eskatologiska radikalismen är här relativiserad. Kyrkan vet sig ha en uppgift i världen, för vilken den skall ansvara inför Herren, när han kommer. Och han kan principiellt komma när som helst — dock kan det ännu dröja ganska länge (ἐν τῇ τρίτῃ φυλακῇ, 12: 38)! Vi förnimma här den eskatologiska problematiken, som måste inställa sig på hellenistisk mark, så snart kyrkan och missionen fick några decennier bakom sig. När parusin blev det förestående slutet på ett kyrkohistoriskt skede, var den alltid spända förväntningen hotad av den frestande syndiga, köttsliga tanken: χρονίζει ὁ κύριός μου ἔρχεσθαι (12: 45).[30]

3.

Varningsord.

När den äkta eskatologien går i upplösning, individualiseras den: *döden* blir den kritiska gränsen för den enskilda människans existens. Någon tillstymmelse till en sådan utveckling finna vi dock icke hos Lk. Det är alltid fråga om »Människosonens dag» (17: 22 ff.). Icke heller liknelseordet om *fikonträdet* (13: 6—9) får tolkas individuellt, såsom en varning till den enskilde lärjungen. Troligen har Lk närmast funnit varningen riktad till den *enskilda*

församlingen såsom kollektiv person. I så fall ha vi här samma åskådning som i de johanneiska sändebreven (Upp. 2—3): ifall församlingen icke rätt sköter sig, skall den drabbas av Guds straffdom och utrotas ur kyrkan (ἔκκοψον αὐτήν). Detta bekräftas också av de föregående varningsorden, 13: 1—5: ἐὰν μὴ μετανοήσητε, πάντες ὡσαύτως ἀπολεῖσθε.[31]

4.

Liknelsen om de anförtrodda punden, 19: 11—27.

Likheten med Mt 25: 14—30 är påtaglig. Men lika påtagliga äro de lukanska dragen i denna berättelse, sådan den föreligger i tredje evangeliet. Karakteristisk är sålunda redan den inledande situationsbeskrivningen, v. 11: »Medan de hörde härpå, framställde han ytterligare en liknelse, eftersom han var nära Jerusalem och de menade att Guds rike strax skulle uppenbaras». Liksom Acta 1: 6—8 skola alltså här felaktiga förväntningar korrigeras. Vikten ligger på παραχρῆμα, genast, omedelbart. Frågeställningen är dock en annan än Acta 1, där frågan gäller Messiasriket. Detta blev först aktuellt efter Jesu uppståndelse. I liknelsen gäller det Guds rike, alltså den definitiva ordningen. Liknelsen vill undervisa om att först måste Jesus tillträda sin konungavärdighet och hålla räkenskap med sina tjänare och ovänner.

Denna undervisning är omedelbart riktad till dem, som knorrade över att Jesus gick in och gästade en syndare (v. 7. 10). Men den har också en adress till »tjänarna» och inskärper deras ansvar. Denna dubbla adress ger vid handen, att liknelsen i dess lukanska form är resultatet av en sammansmältning av två olika motiv: domen över Jesu ovänner (judarna) och räkenskapen med hans tjänare (kyrkan). Parusin står under denna dubbla aspekt.

Liknelsen i dess lukanska form återspeglar en situation, då kyrkan ännu stod i full uppgörelse med judendomen. Med denna hade kyrkan gemensamt Gudsrikeshoppet. Men detta hopp var i kyrkan förknippat med tron på Jesu konungamakt och för-

väntningen av hans parusi. När då kyrkan gent emot judendomen hävdade *sin* syn på framtiden: att den av judarna förkastade Jesus skall komma igen och förinta sina ovänner, så glömde den icke heller att påminna sig själv om sitt ansvar inför Kristus i parusin. Hans δοῦλοι skola då göra räkenskap för sin förvaltning av de dem anförtrodda punden. Då avgöres det, vilken ställning var och en skall få i Messiasriket. Den ene får »myndighet över tio städer», den andre över fem. Den tredje, som icke har gjort sin skyldighet, förlorar sitt pund. Han får med andra ord en ytterst ringa plats i Messiasriket. Men han blir ej utstött, så som fallet är hos Mt (25: 30). Lk står på samma ståndpunkt som Paulus 1 Kor. 3: 15: »Om hans verk brännes upp, då skall han gå miste om lönen. Själv skall han dock bliva frälst, men såsom genom eld.»

Lk fasthåller alltså den kollektiva eskatologien som gränsbegrepp. På Människosonens dag avgöres varje lärjunges öde i samband med den allmänna domen över kyrkan. Klyftan öppnar sig mellan äkta och falska kristna (jf. 17: 34—37, som av Lk otvivelaktigt är tänkt som ett förmaningsord riktat till *församlingen*). Denna syn på parusin finns givetvis även hos de andra synoptikerna och hos Jesus själv (Mt 7: 21—23; 10: 32 f., o. s. v.); men det egendomliga för Lk är att han uttryckligen räknar med en tidsperiod, då Herren är borta och tjänarna ha vissa uppgifter och ansvar för dem. Hos Mt (25) är herrens utlandsresa endast ett moment i det episka sammanhanget; Lk däremot tolkar denna bortovaro om kyrkans konkreta situation.[32]

§ 11.

Exegetiska och bibelteologiska detaljer till belysning av Lk:s åskådning.

Sedan vi nu på några huvudpunkter ha påpekat det egenartade i Lk:s eskatologi, åligger det oss att uppvisa spåren av denna åskådning i Lk:s uppfattning av vissa centrala religiösa begrepp samt i hans utformning av Jesustraditionen. Vi börja med de

två viktiga *begreppen* σωτήρ, σωτηρία, σῴζειν och ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ (1—2) för att sedan diskutera en rad lukanska säregenheter i traditionsutformningen (3—8).

1.

Σωτήρ, σωτηρία, σῴζειν.

Lk är den ende av synoptikerna, som använder orden σωτήρ och σωτηρία. Vid bestämningen av dessa uttrycks innebörd hos Lk kunna vi bortse från de ställen, som ha en gammaltestamentlig klang (יְשׁוּעָה) eller omtalar räddning ur nöd och fara (Lk kap. 1; Acta 7: 25; 27: 20. 34). Den typiskt lukanska användningen finna vi på de ställen, där »frälsning» är befrielse från syndens skuld och dom (= ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν, jf. Lk 19: 9; Acta 4: 12; 5: 31; 13: 23. 26; 16: 17). Detta är missionsbudskapets centrala innehåll (Acta 13: 26; 16: 17), kristendomens innebörd. Däremot möta vi icke den hos Paulus vanliga eskatologiska betydelsen av σωτηρία: frälsning i den yttersta domen.

Ett par gånger har σωτήρ en specifik relation till Israel: Lk 2: 11; Acta 13: 23. På dessa ställen är emellertid miljön judisk, och Lk anpassar sig därefter. Antagligen följer han också här en judekristen källa och upptager dess terminologi. Ytterst torde dock Lk med ὁ λαός och Ἰσραήλ tänka på kyrkan, det nya och sanna Gudsfolket.

Ifråga om σῴζειν är Lk mera bunden av sina källor och företer i stort sett samma bild som Mk och Mt. Dock dyker hans speciella frälsningsbegrepp upp även i evangeliet. Så i utläggningen av liknelsen om såningsmannen, 8: 12, där han till orden: »djävulen kommer och tager bort ordet ur deras hjärtan» tillägger: ἵνα μὴ πιστεύσαντες σωθῶσιν. Spåra vi här tydligt den kyrkliga terminologien, så förnimma vi densamma i lärjungarnas fråga 13: 23: κύριε, εἰ ὀλίγοι οἱ σῳζόμενοι; jf. Acta 2: 47 (1 Kor. 3: 15; 2 Kor. 2: 15). οἱ σῳζόμενοι äro de, som befinna sig i frälsningens sfär, som icke är en vilande besittning, utan fordrar oavbruten kamp för tro och helgelse, jf. Jesu svar: ἀγωνίζεσθε εἰσελθεῖν

διὰ τῆς στενῆς θύρας, ὅτι πολλοί, λέγω ὑμῖν, ζητήσουσιν εἰσελθεῖν καὶ οὐκ ἰσχύσουσιν.

Här skönja vi det eskatologiska momentet i den lukanska σωτηρία: frälsningens avgörande prov kommer vid tidens ände, i domen. Frälsningen i kyrkan innehåller alltså ett *osäkerhetsmoment*, framtidshoppet är på samma gång en hotande visshet. Betecknande är, hurusom »dörren» (θύρα) hos Lk har blivit ett realt sluteskatologiskt begrepp, dörren till saligheten, under det att ἡ στενὴ πύλη hos Mt (7: 13 f.) är en ren bild och syftar på det *aktuella* lärjungaskapet.[33]

Användningen av σῴζω i Acta erbjuder intet av särskilt intresse. Aoristus passiv σωθῆναι är alltid nufrälsningen i kyrkan (4: 12; 14: 9; 15: 11; 16: 30), likaså futurum, σωθήσεσθαι, jf. 11: 14; 16: 31.

2.

Ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ.

Lk betraktar Jesus som den förste och grundläggande kristne missionären; han förkunnade Guds rike (4: 15; 8: 1; 9: 11) och utsände andra i missionens tjänst (9: 2. 60). Utan tvivel är »Guds rike» i dessa sammanhang (som objekt för εὐαγγελίζεσθαι, κηρύσσειν, λαλεῖν περί) detsamma som σωτηρία eller ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ. Under denna synvinkel måste vi förstå innebörden av de utsända missionärernas ord: ἤγγικεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ (10: 9. 11). I missionärernas personer och budskap är nu frälsningen omedelbart närvarande; det gäller att anamma den i tro. Till den som försitter sin chans, skola de bortdragande lärjungarna säga: »Men det mån I veta, att Guds rike har varit alldeles inpå eder.»

Å andra sidan är det uppenbart, att Lk även känner ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ i sluteskatologisk bemärkelse (jf. 21: 31). Så t. ex. 13: 28 f. i samband med ordet om den trånga dörren: »Där skall då bliva gråt och tandagnisslan, när I fån se Abraham, Isak och Jakob och alla profeterna vara i Guds rike, men finnen eder själva ut-

kastade. Ja, människor skola komma från öster och väster, från norr och söder och bliva bordsgäster i Guds rike.» Termen kan alltså omspänna än den närvarande andliga realiteten, än dess kommande fulländning vid eonens slut. I samband med 13:28 f., där den messianska fröjdemåltiden i himmelen åsyftas, är det av intresse att betrakta andra lukanska »måltidsord». Vid en måltid hos en förnäm farisé undervisar Jesus om vem man skulle inbjuda till sitt bord: fattiga, krymplingar, halta, blinda (14: 12—13); lönen skall man få vid de rättfärdigas uppståndelse (14: 14). En av de andra vid bordet säger då: μακάριος ὅστις φάγεται ἄρτον ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ (14: 15). Härtill anknyter Jesus berättelsen om det stora gästabudet (14: 16—24). Vanligtvis anser man, att Lk i detta avsnitt av sitt evangelium inom ramen av måltidsscenen förknippar en rad Jesusord, i vilka det talas om måltid och gästabud. V. 15 bildar då övergången till och utgångspunkten för liknelsen om det stora gästabudet, v. 16 ff. Vi skulle alltså här ha en typisk »stickordsförbindelse». Så riktigt som detta är, får man dock ej uppfatta Lk:s redaktionella tillvägagångssätt såsom rent mekaniskt. Det torde ligga en bestämd tanke bakom förbindelsen av ordet v. 15 med liknelsen v. 16 ff. Interlokutören v. 15 riktar tanken på det sluteskatologiska Gudsriket (jf. »de rättfärdigas uppståndelse», v. 14). Men Jesus omböjer genast tanken i riktning mot Guds rike och Gudsmåltiden här och nu, d. v. s. i kyrkan (v. 16—24). Inbjudningen till denna har avvisats av de ursprungliga gästerna, som därigenom ha gått miste om den, under det att alla möjliga andra kallas till gästabudet. Att detta avser hednamissionen, är uppenbart. Och gästabudet är den Andens saliga fröjd, som οἱ σῳζόμενοι njuta av i kyrkan. Att Lk med τὸ δεῖπνον även speciellt tänker på τὸ δεῖπνον κυριακόν är ganska troligt.[34]

Nattvardsperikopen hos Lk (22: 14 ff.) innehåller också termen Guds rike. Vid påskmåltidens begynnelse säger Jesus: »Jag har högeligen åstundat att äta detta påskalamm (τοῦτο τὸ πάσχα, kan även översättas »påskmåltid») med eder, förrän mitt lidande begynner: λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι οὐκέτι οὐ μὴ φάγω αὐτὸ ἕως ὅτου

πληρωθῇ ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ. Den högre form av πάσχα, som skall firas i Guds rike, måste vara den kristna nattvarden. Den judiska påskmåltiden är nattvardens gammaltestamentliga prototyp, som blir »uppfylld» (d. v. s. förverkligad i sin sanna gestalt) i Guds rike (d. v. s. kyrkan). Jesu ord Lk 22: 16 proklamerar alltså slutet på den provisoriska ordningen, den judiska påskmåltiden, och inleder instiftandet av det nya Gudsfolkets heliga måltid. För sista gången utdelar Jesus den till påskmåltiden hörande bägaren (v. 17) med orden: λέγω γὰρ ὑμῖν, οὐ μὴ πίω ἀπὸ τοῦ νῦν ἀπὸ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως οὗ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἔλθῃ. Så följer instiftelsen av nattvarden (v. 19—20). V. 18 har en parallell hos Mk (14: 25, jf. Mt 26: 29), där det heter: ... ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης ὅταν αὐτὸ πίνω καινὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ. Här är det uppenbarligen tänkt på den himmelska festen. Hos Lk däremot måste v. 18 tolkas i enlighet med v. 16, jf. parallellismen οὐ μὴ φάγω ... οὐ μὴ πίω ... Jesus håller nu för sista gången judisk påsk med sina lärjungar; nästa gång han firar högtid med dem, skall det vara i Guds rike. Ätandet och drickandet får då för Jesu vidkommande icke pressas; han är med i nattvardens κοινωνία. Uttrycket ἕως οὗ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἔλθῃ ger vid handen, att för Lk Guds rike i egentlig bemärkelse upprättas genom Jesu död och uppståndelse samt Andens utgjutande i kyrkan. Även därförinnan existerade det i Jesu person och gärning, men endast förberedande. Jesus själv kan inför sin död se framåt mot den tid, då »Guds rike kommer» som en frukt av hans död och uppståndelse.[35]

Men, som sagt: Gudsriket är i farten redan förut: ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται μέχρι Ἰωάννου· ἀπὸ τότε ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ εὐαγγελίζεται, καὶ πᾶς εἰς αὐτὴν βιάζεται (16: 16). Det dunkla ordet hos Matteus (11: 12): ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν βιάζεται, καὶ βιασταὶ ἁρπάζουσιν αὐτήν framträder hos Lk som ett klart missionsord: redan med Döparen började den inträngande, till varje samvete vädjande förkunnelsen av Gudsriket, av σωτηρία genom Jesus Kristus, i hans namn.[36] Gudsriket ligger innerst på samvetets, trons område. Detta är oändligt viktigare än alla judiska och kristna

beräkningar av tiden och formen för händelserna i det yttre eskatologiska skeendet. Mot denna bakgrund måste vi tolka den mycket omdebatterade perikopen 17: 20—21: Tillfrågad av fariseerna när Guds rike skulle komma, svarade han:

»Guds rike kommer icke på synligt sätt,
man kan icke säga: se här! eller: se där!
Se, Guds rike är inuti eder.»

Frågan: när kommer Riket? måste ha uppkommit först när väntan på Riket blivit ett problem. Jesu ord 17: 21 är alltså till förutsättning och syfte besläktat med 19: 11—27. Kap. 19 brytes det sluteskatologiska svärmeriet genom en hänvisning till vad som först måste ske och en allvarlig påminnelse om ansvaret och risken även för »tjänarna». Kap. 17 förnekar givetvis heller icke på något sätt sluteskatologien, men erinrar med all kraft om Gudsrikets inre förutsättningar; på dessa hänger allt. Förnekandet av Gudsrikets yttre synlighet är alltså icke absolut menat, utan pedagogiskt: »Bry er icke om tid och kalkyler; sköt bara om att ni nu har Gudsriket i hjärtat!»[37]

Problematiken Acta 1: 6 f. är en något annan, ehuru till sitt motiv nära besläktad med kapp. 17 och 19. Acta 1 uppträder den otåliga frågan (πότε) i indirekt form (εἰ ἐν τῷ χρόνῳ τούτῳ) och gäller upprättandet av Messiasriket på jorden (jf. ovan, s. 31). Här är nu platsen att närmare påvisa detta drag i Lk:s eskatologiska föreställningskrets. Det rör sig om 22: 28 ff.; 12: 31 f.; 23: 42.

På det första stället, 22: 28 ff., återges ett ord av Jesus till lärjungarna vid den sista kvällens samvaro: ὑμεῖς δέ ἐστε οἱ διαμεμενηκότες μετ' ἐμοῦ ἐν τοῖς πειρασμοῖς μου· κἀγὼ διατίθεμαι ὑμῖν καθὼς διέτεθό μοι ὁ πατήρ μου βασιλείαν, ἵνα ἔσθητε καὶ πίνητε ἐπὶ τῆς τραπέζης μου ἐν τῇ βασιλείᾳ μου καὶ καθήσεσθε ἐπὶ θρόνων τὰς δώδεκα φυλὰς κρίνοντες τοῦ Ἰσραήλ. Här sluter Messias ett högtidligt förbund med sina apostlar och utfäster sig att giva dem del i den maktställning (βασιλεία), som Gud har tillförsäkrat honom. Lk kan icke i detta ord ha funnit en hänsyftning på

apostlarnas maktställning i kyrkan. När Jesus talar i futurum om »mitt rike», så är det en sluteskatologisk kategori. Men ἡ βασιλεία μου är å andra sidan icke identisk med Guds rike i apokalyptisk bemärkelse. Jesu βασιλεία är den epok i det eskatologiska skeendet, då Messias härskar med sina trogna i härlighet. Då skola apostlarna sitta honom närmast och regera (κρίνειν) över Israel, d. v. s. den förklarade kyrkan. Samma föreställning ha vi Mk 10: 37 (ἐν τῇ δόξῃ σου) och Mt 20: 21 (ἐν τῇ βασιλείᾳ σου). Vi känna den även från Upp. 20: 4—6. I ljuset av det sistnämnda stället förstå vi, varför Jesus Lk 22: 28 betonar, att apostlarna ha förblivit hos honom i hans πειρασμοί. Detta är nämligen betingelsen för att få vara med i Messiasriket; endast de som ha gått genom lidandets skärseld ha del i »den första uppståndelsen». Samma tankegång återfinnes i Jesu svar till Sebedeussönerna på deras begäran om att få hedersplatserna i hans rike, Mk 10: 38: »Kunnen I dricka den kalk som jag dricker, eller döpas med det dop jag döpes med?» På parallellstället till Lk 22: 28 ff. hos Mt (19: 28 ff.) står i stället för οἱ διαμεμενηκότες μετ' ἐμοῦ ἐν τοῖς πειρασμοῖς μου det därmed likvärdiga οἱ ἀκολουθήσαντές μοι.[38] Och i stället för ἐν τῇ βασιλείᾳ μου (Lk) står hos Mt ἐν τῇ παλιγγενεσίᾳ, som alltså icke betecknar världens förnyelse utan kyrkans förhärligande vid parusin. Då skall den nyfödelse, som i kyrkan sker sakramentalt genom Anden och starkast hos martyrerna, bryta helt igenom och förändra även den jordiska kroppsligheten.[39]

Ha vi detta urkristna hopp i tankarna, kommer också ordet 12: 31 f. i sitt rätta ljus: πλὴν ζητεῖτε τὴν βασιλείαν αὐτοῦ (τοῦ θεοῦ), καὶ ταῦτα προστεθήσεται ὑμῖν. Μὴ φοβοῦ, τὸ μικρὸν ποίμνιον· ὅτι εὐδόκησεν ὁ πατὴρ ὑμῶν δοῦναι ὑμῖν τὴν βασιλείαν. Att söka Guds rike är att sträva efter frälsningen. De få som göra så, ha löftet om att få »Riket», d. v. s. del av den messianska härligheten.

Slutligen talar den botfärdige rövaren på korset om Jesu rike, 23: 42: Ἰησοῦ, μνήσθητί μου ὅταν ἔλθῃς εἰς τὴν βασιλείαν σου (eller ἐν τῇ βασιλείᾳ σου). Även denna bön gäller det kommande

Messiasriket, där rövaren ber om att få vara med. Men Jesus svarar: σήμερον, redan nu, genast, skall du få vara med mig i paradiset. Denna Jesu lidandeskamrat i särskild bemärkelse får alltså den särskilda nåden att omedelbart överflyttas till saligheten (tredje himmelen, 2 Kor. 12: 4), utan övergången genom dödsriket och uppståndelsen.

Ett annat uttryck för ἡ βασιλεία τοῦ Χριστοῦ är *Människosonens dagar*, 17: 22. 26. De inledas med parusin, jf. 17: 30 ἧ ἡμέρᾳ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἀποκαλύπτεται. Undervisningen om vad som då skall ske anknyter Lk till svaret på frågan om Gudsriket (17: 20—21). Liksom Jesus här avvisar frågan πότε ἔρχεται med att hänvisa till villkoren för att komma in, så betonar han i fortsättningen, att de apokalyptiska förhoppningarna skola komma på skam, och det gäller att ha en realistisk syn på saken. Icke svärmisk förväntan och spänt aktgivande på tidens mänskliga fenomen (ἰδοὺ ἐκεῖ, ἰδοὺ ὧδε), utan ständig beredskap till uppbrott skall prägla lärjungens hållning. Det gäller att eliminera ur kyrkan allt som påminner om den judiska framtidsförväntan med dess osäkerhet, otålighet, lättrogenhet och eudemonism. Den kristna förväntan är *radikal* och *total*: när Riket kommer, då kommer det på en gång och har med sig den fulla och definitiva avgörelsen. Som gammaltestamentliga typer tjäna syndafloden och domen över Sodom. Det är betecknande, att de varningar för falska messiaspretendenter, som Mk och Mt bringa i samband med det sluteskatologiska händelseförloppet (Mk 13: 6. 21; Mt 24: 5. 23 f.), dem placerar Lk i ett helt annat sammanhang (kap. 17), nämligen i samband med stämningar, som uppkomma i kyrkan: »Den tid skall komma, då I gärna skullen vilja se (uppleva) en enda (μίαν) av Människosonens dagar.» I denna stämning, som alstras av trötthet och eudemonism och har förlorat den äktkristna absoluta radikalismen, är faran stor å ena sidan för entusiastisk lättrogenhet, å andra sidan för världslighet och kompromissande. Här återspeglar Lk tydligen kyrkans situation och erfarenheter.[40]

3.

Döparens predikan, 3: 10—14.

Typiskt lukanska äro vissa drag i skildringen av Johannes Döparen och hans predikan. Under det att Mk och Mt låta Johannes uppträda ute i Juda öken, där folket uppsökte honom (ἐξεπορεύετο πρὸς αὐτόν Mk 1: 5; Mt 3: 5), skildrar Lk Johannes som kringvandrande predikant och lärare: ἦλθεν εἰς πᾶσαν τὴν περίχωρον τοῦ Ἰορδάνου κηρύσσων (3: 3). Häri spåra vi en viss omböjning av Johannestraditionen i riktning mot det kyrkligt-missionaristiska, en omböjning, som framträder i sin fulla klarhet i Lk:s sammanfattning av Döparens etiska krav, den s. k. ståndspredikan 3: 10—14. Den radikala μετάνοια (תְּשׁוּבָה), som var Johannes' huvudtema inför den överhängande domen, harmonierar föga med dessa kasuistiska krav, som passa så mycket bättre i en kyrklig moralkatekes besläktad med de nytestamentliga hustavlorna. Det är samma praktiska omvändelseetik, som är förknippad med Sackeus' σωτηρία: »Hälften av mina ägodelar giver jag åt de fattiga; och om jag har utkrävt för mycket av någon, så giver jag fyradubbelt igen» (19: 8). Omvändelsen bekräftas av Jesu ord: »I dag har frälsning vederfarits detta hus, eftersom också han är en Abrahams son» (19: 9). Sackeus har genom sitt beslut blivit en verklig israelit, en medlem av Gudsfolket, och därmed delaktig i frälsningen.[41]

4.

Jesu ἀρχή, ἀνάλημψις *och* ἔξοδος.

Under det att Mk och Mt låta Jesus framträda med sitt objektiva budskap: ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, tecknar Lk vid begynnelsen av Jesu gärning en scen, där Jesus proklamerar sig som den andeutrustade Frälsaren (4: 17—21). Jesu person och historia får en viss självständighet gentemot den eskatologiska situationen, och stadierna i Jesu historia framträda såsom huvudpunkter i Frälsarens gudomliga livstotalitet. Från den över-

naturliga tillblivelsen i moderslivet och födelsen går vägen över frälsarverksamheten till hans ἀνάλημψις och ἔξοδος. Det hela bildar en sakral biografi.

Begreppet ἀνάλημψις möter 9: 51: ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὰς ἡμέρας τῆς ἀναλήμψεως αὐτοῦ καὶ αὐτὸς τὸ πρόσωπον ἐστήρισεν τοῦ πορεύεσθαι εἰς Ἰερουσαλήμ. »Upptagandet» syftar säkert icke blott på himmelsfärden (24: 51 var. står ἀνεφέρετο, Acta 1: 9 ἐπήρθη) utan även på hela lidandeshistorien. Både παθεῖν och εἰσελθεῖν εἰς τὴν δόξαν (24: 26) ingår i ἀνάλημψις.[42] Släktskapen med johanneisk åskådning är här som på så många andra punkter uppenbar. Huvudvikten ligger icke på själva skeendet, utan på Frälsarpersonligheten såsom skeendets bärare. Genom sitt lidande, sin död, uppståndelse och himmelsfärd blir Jesus härlighetens Herre, kyrkans och missionens kraftkälla.[43]

Ett karakteristiskt uttryck ger sig den personliga synpunkten också Lk 9: 31 i berättelsen om Jesu förklaring på berget: Moses och Elias visade sig i sin härlighet och samtalade med Jesus och ἔλεγον τὴν ἔξοδον αὐτοῦ, ἣν ἤμελλεν πληροῦν ἐν Ἰερουσαλήμ. Mk och Mt säga blott, att Elias och Moses samtalade med Jesus. När Lk berättar, att samtalet rörde sig om Jesu bortgång, hans livsavslutning, så framträder denna som fulländningen av hans liv, övergången till den härlighet hos Gud, där de två profeterna redan har sin vistelse. De uppenbara sig på berget såsom förebådare av härligheten och gjuta dess glans över det lidande som nu förestår Jesus.

Jesu förklaring är av Lk uppfattad som en uppenbarelse av den δόξα, som var kärnan i Jesu väsen och dolde sig bakom och under den mänskliga apparitionen. Vid detta tillfälle förunnades det lärjungarna att skåda denna härlighet i dess fulla glans. Jesu persons hemlighet framträder ohöljd. Fråga är, om icke 9: 27 måste tolkas ur denna synpunkt. Följande Mk-källan bringar Lk ordet: »Bland dem som här stå finnas några som icke skola smaka döden, förrän de få se Guds rike.» Mk säger (9: 1): ἕως ἂν ἴδωσιν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ἐληλυθυῖαν ἐν δυνάμει. Detta ἐν δυνάμει utelämnar Lk, och antagligen anser han att

detta Jesu löfte redan blev uppfyllt på berget. Då fingo några utvalda bland lärjungarna (Petrus, Johannes och Jakob) ett kort ögonblick skåda Jesu δόξα och därmed se en glimt av Gudsrikets substans.[44] Lk poängterar starkt, att lärjungarna föga förstodo vad de bevittnade (v. 33 f.). Det var en pneumatisk upplevelse, som överväldigade tanken och sinnena. Säkerligen är Lk:s skildring av lärjungarnas sinnestillstånd och beteende vid detta tillfälle bestämd och färgad av analoga erfarenheter i den kristna församlingen. Men ingen av alla senare upplevelser kunde mäta sig med den de tre utvalda lärjungarna hade på berget, då de ett ögonblick sågo »Guds rike», skådade Messias, Frälsaren i hans härlighet.

5.

Intåget i Jerusalem.

Hyllningsscenen då Jesus rider in i Jerusalem har hos Lk fått vissa för honom betecknande drag. Hos Mk och Mt har scenen mera karaktären av en *allmän* messiansk demonstration: »De som gingo före och de som följde efter», d. v. s. den Jesus omgivande pilgrimskaravanen, utbrister vid synen av den heliga staden i Hosiannarop och välsignar den kommande Messias (ὁ ἐρχόμενος), utan att ana, att denne nu rider fram i deras mitt. Hos Lk (19: 37 ff.) utgår hyllningen från τὸ πλῆθος τῶν μαθητῶν, som glad prisar Gud med hög röst för de δυνάμεις de hade fått se. Det är alltså en rent kristen manifestation, en församlingens hyllning av ὁ βασιλεύς; och i stället för Hosiannaropet ljuder en genklang av änglarnas acklamation födelsenatten: ἐν οὐρανῷ εἰρήνη καὶ δόξα ἐν ὑψίστοις.

Det lider intet tvivel, att det råder en inre korrespondens mellan de två scenerna: proklamationen av Frälsarens födelse ἐν πόλει Δαυίδ (2: 11) och hans intåg i Davids huvudstad kap. 19. Båda händelserna äro huvudmoment i ἡ σωτηρία och gripa ut över det rent historiska, över i det transcendenta. Hyllningen av Jesus som ὁ βασιλεύς antyder, att hans intågande i Jerusalem

är den synliga historiska sidan av ett högre skeende: att Jesus nu i själva verket tillträder sin konungavärdighet i det himmelska Jerusalem: »I himmelen frid, och ära i höjden!»[45]

Intåget är sålunda skildrat ur den troende och tillbedjande kyrkans synpunkt. Intågsperikopen är för den berättelsen om Jesu intronisation som βασιλεύς i kosmos' centrum. Detta stämmer väl med att lidandeshistorien, som börjar med intågets triumf, av Lk betraktas som en ἀνάλημψις, ett förhärligande (se ovan s. 47). Det kan i detta sammanhang erinras om att hos Lk under lidandeshistorien tanken mera dväljes vid Jesu kommande presens i kyrkan än vid hans återkomst (se ovan s. 42). Detta präglar också den lukanska formen av Jesu ord till översteprästen (22: 69): »Härefter skall Människosonen sitta på den gudomliga maktens högra sida», jf. Mk 14: 62: »*I skolen få se* Människosonen sitta på maktens högra sida *och komma med himmelens skyar*». Den sluteskatologiska formuleringen hos Mk (och Mt) uttrycker parusi*upplevelsen*. Hos Lk talar Jesus om sin *objektiva* ställning efter död och uppståndelse. Ett klart vittnesbörd om det eskatologiska urmotivets uppmjukning i kyrkan.

6.

Fristen.

Liknelsen om änkan och den orättrådige domaren utmynnar i några utsagor, som visserligen delvis äro rätt dunkla men dock ge en god inblick i den lukanska åskådningen (18: 7 f.): »Skulle då Gud icke skaffa rätt åt sina utvalda, som ropa till honom dag och natt, καὶ μακροθυμεῖ ἐπ' αὐτοῖς; jag säger eder: Han skall snart (ἐν τάχει) skaffa dem rätt. Men skall väl Människosonen, när han kommer, finna tro på jorden?»

Det obegripliga μακροθυμεῖ behöver här icke uppta oss. Vad det än kan betyda, så är så mycket klart, att här återigen möter en otålighet hos de troende (jf. Upp. 6: 10 f. ἕως πότε ... οὐ κρίνεις καὶ ἐκδικεῖς τὸ αἷμα ἡμῶν ...; καὶ ... ἐρρέθη αὐτοῖς ἵνα ἀναπαύσωνται ἔτι χρόνον μικρόν ...). De otåliga få Jesu egen

försäkran om att det ej skall dröja länge (ἐν τάχει = ἔτι μικρὸν χρόνον); men väntetiden är ändå så svår, att man kan fråga sig, om kristendomen ännu skall bestå vid parusin. Här återspeglas kyrkans läge vid slutet av första århundradet: om fristens *korthet* råder intet tvivel; men »imminensen» är bruten, det lineära tidsbegreppet har fått inpass och därmed en viss problematik, som vi här söka tyda spåren av hos Lk. Det pessimistiska ordet 18: 8 b hävdar nödvändigheten av ὑπομονή. I andra sammanhang understrykes *vaksamheten*. Det ena eller andra motivet träder i förgrunden, alltefter som det gäller att bemöta olika inställningar: otålighet, tvivel, köttslig säkerhet och slöhet.[46]

7.

Lönen och glädjen.

Ordet om *lärjungalönen* 18: 29 f. företer liksom Mt 19: 29 en avvikelse från Mk (10: 29 f.), men i något annan riktning. Hos Mk har ordet den paradoxala form, att den som överger allt »för min och evangelii skull», skall få hundrafalt igen νῦν ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ, både hus och syskon och mödrar och barn och jordagods, »under förföljelser». Som pluralen μητέρας klart anger, åsyftas här den ersättning lärjungen skall finna i församlingen (jf. ordet om Jesu sanna anförvanter Mk 3: 32—35), i den κοινωνία, som just lidandet, förföljelsen skapar och befästar (μετὰ διωγμῶν). Mt har tydligen funnit denna formulering för djärv och sätter därför endast det obestämda πολλαπλασίονα λήμψεται. Lk följer Mt men bibehåller Mk:s ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ, under det att han stryker μετὰ διωγμῶν. Paradoxen hos Mk försvinner, och tankegången blir konkret, real: Lk tänker på allt vad lärjungen får både av andliga och materiella goda ting i Guds rike, för vars skull (εἵνεκεν τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ) han försakar hela sin borgerliga existens.[46a]

Till dessa goda ting, som lärjungen får ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ hör också *glädjen* (χαρά, χαίρειν). Glädjen är hos Lk kristendomens signatur (jf. Acta 5: 41; 8: 39; 11: 23; 13: 48. 52). Det är lidandes-

glädje, missionsglädje, frälsningsglädje, kultglädje (ἀγαλλίασις, Acta 2: 46; 11: 28 cod. D). Detta präglar även evangeliet, där redan Messiasproklamationen lyder: εὐαγγελίζομαι ὑμῖν χαρὰν μεγάλην (2: 10). Lidandesglädjen är särskilt starkt formulerad (χάρητε καὶ σκιρτήσατε, 6: 23, hos Mt χαίρετε καὶ ἀγαλλιᾶσθε); missionsglädje (10: 17. 20; 15: 5. 7. 10. 32); frälsningsglädje (19: 6. 37). Denna betoning av glädjen i kyrkan är nära besläktad med den johanneiska χαρὰ πεπληρωμένη, som upprepade gånger ställes i utsikt Jh 15—17. E. Gulin har alldeles rätt, när han framhåller, att tanken på den rent eskatologiska glädjen, i det kommande Gudsriket, hos Lk träder tillbaka för frälsningen och glädjen i nuet. Urevangeliet präglas av en stark dualism och spänning mellan den gamla och den nya tidsåldern. Denna spänningsfyllda dualism avspännes hos Lk så till vida som det mellan den gamla eonen och den fulländade nya inskjutes en nutid, ett utsträckt tidsmått, där frälsningen uppleves nu och här i förlåtelsen och Andens gåva. Detta skapar förutsättningen för en ton av glädje genom evangeliet. I urtraditionen strömmar in kristen upplevelse, som färgar traditionen utan att i grund ombilda den.[47]

8

Καθ' ἡμέραν.

Lk 11: 3 τὸν ἄρτον ὑμῶν τὸν ἐπιούσιον δίδου ἡμῖν τὸ καθ' ἡμέραν.
11: 4 ἄφες ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν, καὶ αὐτοὶ ἀφίομεν παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν.
9: 23 ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καθ' ἡμέραν.
14: 27 ὅστις οὐ βαστάζει τὸν σταυρὸν ἑαυτοῦ καὶ ἔρχεται ὀπίσω μου, οὐ δύναται εἶναί μου μαθητής.

Gemensamt för alla dessa lukanska formuleringar av ord, som även traderas hos Mt och Mk, är att det punktuella omböjes till det lineära. Hos Mt (6: 11) beder lärjungakretsen: Vårt tillräckliga bröd giv oss *idag* (σήμερον) — längre går ej tanken. Morgondagen räknar man ej med, förrän den kommer. Den

lukanska kyrkan räknade med en viss framtid: »Vårt tillräckliga bröd giv oss *varje dag*» (τὸ καθ' ἡμέραν).[48]

På samma sätt syndaförlåtelsen. Den bedjande förklarar sig hos Lk beredd att *generellt* och *principiellt* (ἀφίομεν) förlåta *var och en* (παντί), som förgår sig mot honom. Hos Mt (6: 12): ὡς καὶ ἀφήκαμεν — förlåtelsen är icke generell och principiell utan *aktuell:* Då lärjungen beder om förlåtelse, förklarar han sig *hava förlåtit* alla dem honom skyldiga äro.

Vad Lk åsyftar med det dagliga korsbärandet (καθ' ἡμέραν, βαστάζειν), är svårt att med säkerhet säga. Man kan tänka på den dagligen upplevda motsättningen till världen, alltså isolationen, förföljelsen, chikanen. Eller på den dagligen upprepade *mortificatio carnis.* Huvudsaken är emellertid, att vi på alla de här anförda ställena kunna fastställa existensen av ett i tiden realiserat kristet ideal och en däremot svarande åskådning. Både religiöst och etiskt betyder detta en omböjning och uppmjukning av urevangeliet, sådant vi finna det hos Jesus. Urmotivet präglar ännu helt ut de två äldre synoptikerna, Mk och Mt, och gör sig även gällande hos Paulus och Johannes.

Ämnet för det tredje och avslutande kapitlet måste bli att teckna huvuddragen av denna bredare bakgrund för vår undersökning av Lk:s eskatologiska åskådning.

KAP. III.

Den lukanska eskatologiens ställning i urkyrkan.

§ 12.

Jesu syn på nutid och framtid.

Utgångspunkten för den urkristna eskatologiens utveckling är Jesu budskap om Guds rike och hans undervisning om detsamma. Det är därför av den största betydelse för varje undersökning av de nytestamentliga författarnas eskatologi att anknyta till Jesu tanke och åskådning på detta område. Här stöter man emellertid på stora svårigheter, som sammanhänga med källornas karaktär. Den tradition, som föreligger i de synoptiska evangelierna, har haft en lång historia, innan den slutligen fann sin definitiva litterära utgestaltning. Under denna traditionshistoriska och redaktionella process har stoffet riktats och omgestaltats i betydande utsträckning, så att kritiken står inför mycket svåra problem, då den söker lägga en fast källgrund för rekonstruktionen av Jesu predikan och tanke. Avgörandet av vilka traderade Jesusord som äro autentiska försvåras ytterligare av frågan, om orden ha kommit till oss i en form, som i sak återger urordet. Och om man anser sig kunna stanna inför en relativt säker stomme av Jesusord, återstår ännu problemet om deras riktiga tolkning.

Det är under sådana omständigheter icke underligt, att Jesusforskningen erbjuder en bild av hart när kaotisk förvirring, där de mest motstridande ståndpunkter stå mot varandra. Alldeles särskilt tillspetsar sig dissensen ifråga om Jesu självmedvetande,

hans tanke om sin egen person, hans ställning till Messias- och Människosonstanken och därmed till Gudsrikestanken och eskatologien. Det är givetvis omöjligt att inom ramen av denna undersökning upptaga dessa väldiga och ytterst invecklade problem till behandling. En översikt över några av de viktigaste nyare forskningsresultaten och ett ställningstagande till dem är allt vad som kan komma ifråga i detta sammanhang, där det primära forskningsobjektet ligger på sidan om den egentliga Jesusforskningen.

Denna översikt kan inledas med ett påpekande av att den *eskatologiska* karaktären av Jesu budskap och uppträdande numera knappast förnekas av någon omdömesgill forskare. Sedan Albert Schweitzers banbrytande arbeten framkommo,[49] har frågan icke varit, huruvida Jesus var eskatologiskt inställd, utan hurudan hans eskatologi var beskaffad. Alla de olika lösningar och ståndpunkter, som ha alstrats av detta problem, kunna och behöva icke här refereras. Vi kunna såtillvida genast eliminera alla tolkningar, som icke hos Jesus räkna med en *verklig när- och sluteskatologi*. Enligt vår övertygelse måste varje uppfattning vara förfelad, som icke anser att Jesus väntade och förkunnade denna tidsålders *nära* förestående undergång, världsdomen och den kommande eonen, Gudsriket ἐν δυνάμει.[50] Men vi kunna också utesluta den uppfattningen att Jesus var *endast sluteskatologiskt orienterad* och endast såg sin gärning under det kommande Gudsrikets synvinkel.[51] Jesus var varken religiös vishetslärare eller en apokalyptisk svärmare. Han förkunnar: πεπλήρωται ὁ καιρός, och det är under »uppfyllelsens» aspekt som vi måste tolka hans tanke om Gudsriket och om sin egen ställning i detta. Nuet kan för Jesus ej ha varit enbart provisoriskt; han kan icke ha uppfattat sig själv såsom en blott förelöpare till Gudsriket. Denna tes kunna vi här icke utförligt motivera. Det må vara tillräckligt att hänvisa till att detta är det *omedelbara* intryck man får av den samlade synoptiska traditionen och icke minst av den grupp Jesusord, som är kritiskt bäst säkrad: liknelserna. Därom mera längre fram. Denna mera allmänna betraktelse må

vara till fyllest såsom övergång till en refererande framställning av synen på Jesu eskatologi hos tvenne betydande nutida forskare: Rudolf Otto och C. H. Dodd.

1.

Rudolf Otto.

Den förnämlige religionshistorikern och -filosofen, författaren av Das Heilige (1917), utgav sitt arbete Reich Gottes und Menschensohn år 1934, mot slutet av sitt långa och rika, nu lyktade forskarliv.[52] Därmed återvände han till ett ämne, som redan långt tidigare hade sysselsatt honom; år 1901 publicerade han nämligen ett litet arbete betitlat »Leben und Wirken Jesu nach historisch-kritischer Auffassung». Då han nu återupptog Jesusfrågan till behandling, skedde det under helt andra förhållanden. Själv var han nu en mogen ande, hemma som kanske ingen annan samtida i religionens värld och förtrogen med dess olika företeelser. Och sedan sekelskiftet hade Jesusforskningen tagit väldiga steg framåt genom utforskandet av senjudendomen och genombrottet av den eskatologiska synpunkten i evangelieforskningen (J. Weiss, Albert Schweitzer). Resultatet av Ottos förnyade behandling av den evangeliska Jesustraditionen blev synnerligen betydelsefullt. Gudsrikestanken i Jesu förkunnelse och dess sammanhang med Jesu självmedvetande såsom Människosonen framträder i Reich Gottes und Menschensohn med en klarhet och inre logik, som är övertygande. Den breda och djupa religionshistoriska bakgrund, som Otto tecknar för Gudsrikes- och Människosonsföreställningen i iransk spekulation och judisk religiös apokalyptik (Henoklitteraturen), kan måhända vara problematisk, liksom åtskilliga punkter i hans litterärkritiska operationer och exegetiska uppfattning. Men helhetsbilden växer naturligt fram ur de äldsta källorna och bäres av ett äkta religiöst livsinnehåll, som har både sin karakteristiska egenart och sina religionshistoriska analogier. Det lider intet tvivel att

Ottos Jesusbok har stabiliserat Jesusforskningen omkring vissa huvudlinjer, som den sedan icke kan överge utan att spåra ur.

Ur detta Ottos arbete skall nu här tankegången återges i den mån den rör sig om förhållandet mellan »nu» och »härefter» i Jesu eskatologi. Denna fråga är en huvudangelägenhet hos Otto men står givetvis i allra intimaste samband med tolkningen av termerna »Guds rike» och »Människosonen» i Jesu mun. Denna tolkning skall nu i allra största korthet refereras såsom bakgrund och förutsättning för förståelsen av fristproblemet, så som Jesus löste det.

Jesu Gudsrikestanke röjer klart sitt sammanhang med den judiska apokalyptiken. Han motser en underbar framtid, som står i den skarpaste motsättning till den nuvarande världen, ja, betyder dess undergång i en total världsförvandling. Denna och den kommande tidsåldern stå antitetiskt mot varandra. Den kosmiska aspekten innesluter i sig den soteriologiska. Den kommande världskatastrofen är tillika domen över Satan och all hans makt och över de ogudaktiga, men ger salighet och evigt liv åt alla de rättfärdiga, som bestå i domen. Det skeende det här är fråga om är helt transcendent. I detsamma verkar en himmelsk, övernaturlig *dynamis* oberoende av alla mänskliga strävanden och åtgöranden. Denna dynamis skapar Gudsriket, som icke blott är ett tillstånd utan ett område, närmast Israel, i vidare bemärkelse hela världen. Gudsriket »kommer», man »tar emot» det; men man »kommer» också »in» i det. Den verkande, nyskapande, frälsande och dömande Gudskraften kommer till människorna på jorden och vill mottagas av dem i glatt erkännande och tacksam underkastelse; och den skapar en domän, inom vilken de rättfärdiga leva i Gudsriket, i den nya tiden.

Allt detta är gemensamt för det judiska framtidshoppet och Jesu Gudsrikestanke. Otto uppkastar frågan, vad som är den egentliga kärnan i denna eskatologi. Vad är det som ger hela detta religiösa föreställningskomplex dess makt över hjärtana? Icke personliga önskedrömmar eller nationellt ressentiment och eudemonism, utan den äktreligiösa längtan efter det fullkomliga,

»das ganz Andere», inför vilket denna värld med allt vad den är blir värdelös och ond; m. a. o. *dualismen* (ej i gnostisk mening), om vilken Otto säger (s. 29): »Erst durch solche dualistische Entgegensetzung alles Hiesigen und Weltlichen zum ganz anderen der Gotteswelt kommt Religion zu sich selbst. Dieser 'Dualismus' ist höherer Religion wesentlich und ohne ihn kann sie nicht sein.»

Delar nu Jesus denna dualism med judendomen och präglar den begreppet »Guds rike», så skiljer sig återigen Jesu tal om Gudsriket på väsentliga punkter från judendomens. Viktigt är redan att Jesus avvisar alla kronologiska beräkningar rörande de eskatologiska händelserna samt att han utvisar sträng återhållsamhet ifråga om att utmåla detaljerna i dessa händelser och i det kommande riket. Endast några få avgörande huvudmoment i det eskatologiska dramat beröras i hans predikan och undervisning. Om det som komma skall, talar han endast i bilder och liknelser (»sitta till bords», ljungelden, »komma med skyarna» o. s. v.); hela den brokiga apokalyptiska fantastiken är borta. Men viktigare och mera avgörande än detta är att Jesus i sina ord och i all sin gärning betygar, att *Gudsriket redan har kommit*. Otto har präglat uttrycket »der Schonanbruch des Gottesreiches». Gudsrikets transcendenta *dynamis* är redan nu verksam i Israel såsom ett *eschaton*, d. v. s. såsom en makt, den där oemotståndligt driver Satansriket tillbaka och världen fram mot fulländningen och förvandlingen. Denna dynamis är Rikets μυστήριον.

Denna transcendenta eskatologiska dynamis förnimmer Jesus i sig och vet sig såsom Människosonen kallad att förkunna Gudsriket för Israel, evangelium (בְּשׂוֹרָה), frälsningen, förlossningen, och mana Gudsfolket till omvändelse (μετάνοια) och tro på budskapet. Men som Guds rike är ett mysterium, så är också tron det. Man »finner» skatten i åkern, den dyrbara pärlan. Ögonen öppnas plötsligt för den dynamiska Gudsrikesverkligheten, och livet får en ny riktning och stämning, ett djup, en kraft och en innerlighet, som kommer till uttryck i Jesu lära om den

sanna rättfärdigheten i Bergspredikan. Denna etik är det *närvarande* Gudsrikets etik och därför artskild såväl från Israels lagreligion som från all mänsklig moral. Den är minst av allt »interimsetik»; den uttrycker tvärtom Gudsrikets innersta väsen.

När Jesus då i vissa sammanhang talar om det *kommande* Gudsriket, så visar det, att han uppfattar det närvarande Gudsriket icke som ett fullbordat faktum, icke heller som en evig process i världen, utan som det omedelbara förstadiet till den förvandlade världen, som är eskatologiens slutmål. Förvandlingen gör sig gällande redan i förstadiet. Satan och demonerna tillfogas svåra nederlag, och framförallt: genom Människosonen dragas människor in i Gudsriket, frälsas och förvandlas i tro och lydnad. De »utanför» återigen utesluta sig själva ur Gudsriket och stanna i den gamla tiden, som går mot sin undergång. Vad som står kvar är de yttersta svåra händelserna, »födslovåndorna», som bilda övergången till hela skapelsens slutliga förlossning och förnyelse. I dessa födslovåndor ingår också Människosonens död, liksom hans återkomst är förknippad med slutfrälsningen.

Hur blir då under denna åskådnings perspektiv förhållandet mellan nutid och framtid? Jesus räknade alltså i viss mån med en framtid, kortare eller längre, omfattande de messianska födslovåndorna och dramats slutakt, parusin. Men denna framtid är *alltid aktuell*. Gudsrikets dynamis är ständigt och oupphörligt i verksamhet och ställer människorna inför den transcendenta verkligheten, drager dem in i den. Tidsbegreppet är därmed egentligen upphävt. Det kommande är icke något alldeles nytt utan endast den fulla uppenbarelsen av vad som är här och nu. Allt vad som händer är fullt av Gudsrikets dynamis, och nuet är — även i lidandet — ett saligt μυστήριον under evighetens horisont, fullt av obegränsade möjligheter. »Dualismen» är alltså icke upphävd i det närvarande Gudsriket; den består alltjämt i spänningen mellan denna världen och den kommande. Men »fristen» har icke tidskaraktär, d. v. s. *den är icke ett med sitt konkreta historiska innehåll*, utan bestämd av det mystiska ἔσχατον

med dess olika utslag och uppenbarelser. Den är καιρός med *ständig* relation till τέλος.

Ha vi härmed tolkat Ottos uppfattning av Jesu eskatologi, med stor frihet men, som vi hoppas, riktigt, återstår nu att fråga, hur Otto bedömer det inre sammanhanget mellan »Schonanbruch» och τέλος i Jesu Gudsrikestanke. Det essentiellt nya hos Jesus är det närvarande Gudsriket: ἔφθασεν εἰς ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, upplevelsen av den transcendenta, frälsande och livsförvandlande dynamis. Varför bibehöll då Jesus det apokalyptiska slutperspektivet? Var detta endast en kvarleva från den traditionella eskatologien och Människosonsdogmatiken? Om vi ha förstått Otto rätt, söker han sammanhanget mellan καιρός och τέλος på ett djupare plan, just i »dualismen», alltså i själva den religiösa väsenskärnans kluvenhet. Ur spänningen här framväxer den »konsekventa» eskatologien, som först gör halt vid skapelsens slutliga pånyttfödelse. Det stora hos Jesus är att han gjort eskatologien »konsekvent», även såtillvida som han gjort Gudsriket *aktuellt* som en genomgripande religiös upplevelse av Guds frälsande och nyskapande makt och vilja. Han gjorde nuet till καιρός men med ständig relation till τέλος. Den häri slumrande problematiken är ett huvudtema i urkristendomens inre historia. Otto berör det ganska kort. Hans huvudintresse är att gripa Jesu tanke och förstå hans ord och hållning.

2.

C. H. Dodd.

Studiet av en viss grupp av Jesu liknelser (The Parables of the Kingdom, 1935) förde Dodd in på frågan om Jesu eskatologi. Därvid mottog han avgörande intryck av Ottos ovan karakteriserade arbete; i stort sett ansluter han sig till den här framlagda åskådningen. Men Dodd utvecklar vissa synpunkter, som gå utöver Otto och som ha sitt intresse för vår undersökning. De må därför i det följande antydas i kort sammanfattning.

Dodd hävdar med allt eftertryck, att det säkraste vi kunna

veta om Jesus är det att han predikade: »Guds rike *har kommit*». På denna punkt skiljer sig Jesu förkunnelse från all judisk tro och lära, här måste vi följaktligen söka det för Jesus egendomliga. »The *eschaton* has moved from the future to the present, from the sphere of expectation into that of realized experience» (s. 50). Denna upplevelse är upplevelsen av Guds undermakt, verksam genom Jesus. Kraftgärningarna voro »eskatologi omsatt i verklighet», uppenbarelse av »den kommande världens krafter». — Då det nu blir fråga om att rätt tolka de Jesusord, som syfta på den kommande tiden, är Dodd starkt böjd för att i dessa se till stor del sekundär tradition. I vissa fall lancerar han en tolkning, som upphäver det till synes futurala i dessa utsagor, t. ex. Mt 8: 11; Mk 14: 25.[53] Å andra sidan är det obestridligt, att Jesus talade om framtiden, nämligen i form av profetiska utsagor om sig själv, lärjungarna och Israel. Han förutsade sin egen död, lärjungarnas lidanden, Israels undergång och templets fall. Däremot finna vi ingen »eschatology of bliss» (Heilseschatologie) i hans mun. Han utlovar ingen härlig framtid i någon form. I vilket förhållande stodo då dessa olycksprofetior till budskapet om att Guds rike hade kommit? Dessa olyckor voro en konsekvens av att Israel hade förkastat Gudsriket genom att förkasta Jesus. Även sin egen död såg Jesus under denna synvinkel: den är »God's opposition to evil, shown in the suffering of its worst assaults, and the condemnation of sin in its self-exhibition as 'exceeding sinful' in the presence of the revealed love of God» (s. 79). Τὸ μυστήριον τῆς βασιλείας är alltså att τὸ ἔσχατον, »das ganz Andere», icke blott är föremål för aktuell upplevelse utan att det uppleves i den paradoxala formen, att Guds sändebud måste lida och dö.

Återstå traderade Jesusord, som syfta på sluteskatologiska (apokalyptiska) förhållanden.[54] En kritisk genomgång av de ställen, som tala om »Människosonens dag» och »Människosonens kommande» leder Dodd till den åsikten, att vi icke ha ett enda säkert exempel på att Jesus har förebådat sin »andra ankomst» såsom Människosonen, utom hans svar till översteprästen Mk

14: 62: »I skolen få se Människosonen sitta på Maktens högra sida och komma med himmelens skyar». Däremot håller han det för säkert, att Jesus har förutsagt icke blott sin död utan även sin uppståndelse. Det »kommande» på himmelens skyar, som Jesus bebådar Mk 14: 62, är då hans segerrika uppenbarelse i härlighet, i det att han tager sitt säte på maktens högra sida. Kyrkan har så under intrycket av sin erfarenhet skilt *sessio ad dextram* från uppenbarelsen i skyn och tolkat det senare om parusin vid världens ände. Jesus talade om sin uppståndelse, upphöjelse och uppenbarelse som ett; i det kyrkliga schemat utgöra dessa tre samhöriga moment två (resp. tre) skeden, av vilka det sista tillhör framtiden.[55]

När Jesus förutsade sin egen död och uppståndelse, lärjungarnas lidanden och domen över Israel, så var detta ingen »framtid» utan den *omedelbara* fortsättningen och uppfyllelsen av hans verksamhet eller rättare sagt: av Gudsrikets uppenbarelse genom honom. Alla moment här bilda ett enda eskatologiskt helt. Vad som sedan skall komma, har Jesus icke yttrat sig om. Dodd förnekar dock ingalunda, att Jesus även rörde sig i traditionella apokalyptiska tankebanor och termer om en kommande »divine event», då han själv skulle uppenbara sig i härlighet som Människosonen. Med denna uppenbarelse tyckes han ha förknippat tanken om en yttersta dom över levande och döda och om sina lärjungars salighet i ett »nytt Jerusalem» med ett tempel, som »icke är gjort med händer». Detta är intet historiskt skeende; det måste syfta på historiens slut.

Dodd tillägger emellertid dessa Jesu apokalyptiska tankar endast *symbolisk* karaktär: det är bildtal i medveten användning av traditionella uttrycksformer. Hans egentliga ståndpunkt är profetens, som tolkar den gudomliga innebörden av nuet och den ur detta framväxande närmaste framtiden: Guds rike har inträtt i historien, »das ganz Andere» har gått in i tiden och rummet. Därmed har dom och salighet blivit en närvarande verklighet. Men Jesus vet, att *den yttersta verkligheten* ligger bortom all mänsklig tanke och föreställning. Och detta med-

vetande är det som tar sig uttryck i den apokalyptiska symboliken: den himmelska festmåltiden, domedagen, Människosonen på maktens högra sida o. s. v. Dessa himmelska skeenden ha sin motsvarighet i den »historiska» eskatologien: Jesu, Människosonens, gärning, död och triumf. Dessa historiska eskatologiska skeenden med deras Gudsrikeskaraktär kunna icke rymma *hela* innebörden av det absoluta. De eviga realiteterna inträda i historien men kunna icke uttömmas i den. Därför behålla bilderna, symbolerna sin betydelse såsom hänvisning till det eviga. »Människosonen har kommit; men han skall ock komma. Människornas synd är dömd; men den skall ock dömas.»

Men Dodd varnar energiskt för att fatta dessa futurala tempora annat än som »an accomodation of language»: »There is no coming of the Son of Man 'after' His coming in Galilee and Jerusalem, wether soon or late, for there is no before and after in the eternal order», (s. 108). Guds rike har kommit; »Människosonens dag» är ett inträtt faktum. Jesu historiska perspektiv var kort: det sträckte sig icke längre än till den kris han talade om och tolkade såsom Guds rikes kommande. Men det behöver icke betyda, att Jesus trodde att historien skulle få sitt definitiva slut kort efter hans död: »the eternal significance of history had revealed itself in this crisis. Whether its subsequent span would be long or short, men would henceforth be living in a new age, in which the Kingdom of God, His grace and His judgement stood revealed» (s. 109). Bergspredikan är det etiska idealet för människor, som ha »tagit emot Guds rike» och leva under Guds dom och nåd, som nu definitivt äro uppenbarade.

3.

Sammanfattning.

Finitum non capax infiniti! Denna synpunkt anlägger Dodd på Jesu sluteskatologiska utsagor; de skola symboliskt uttrycka det eviga, absoluta, transcendenta i det närvarande Gudsriket.

Kärnan i Jesu eskatologi är Gudsrikets *nunc aeternum*. Vi måste avstå från att återge de högst intressanta konsekvenser detta har för utläggningen av en rad av Jesu liknelser[56] och begränsa oss till att ingå på betydelsen av Dodds syn på vår fråga om eskatologiens utveckling i urkyrkan. Ifall Dodd har rätt, blir avståndet mellan Jesu egen eskatologi och den följande utvecklingen mycket stort. Det som för Jesus var symboliska gränsbegrepp, blev för kyrkan ett dogmatiskt sådant; och vad som för Jesus var Gudsrikets evigt närvarande verklighet, blev för kyrkan en provisorisk eller kyrkohistorisk intervall. »Fristproblemet» uppstod och undanträngde det omedelbara förhållandet till Gudsrikets närvarande eviga verklighet.

Enligt Otto ligger ansatsen till denna problematik i Jesu egen åskådning och lära. Världens ände var för Jesus ingen symbolisk bild utan en imminent realitet. Men Jesus såg detta yttersta i omedelbart sammanhang med sin gärning och sig själv. Det presentiska Gudsrikets dynamiska väsen var icke på något sätt försvagat av utblicken mot det kommande riket. Kyrkan förmådde emellertid icke fasthålla Jesu Gudsrikestanke. Dess två poler föllo isär; nutid och framtid kommo att stå i olika och växlande relationer till varandra.

Det ligger utanför denna undersöknings uppgift att diskutera frågan om vem som har tolkat Jesus riktigast, Otto eller Dodd. Det gemensamma i deras förståelse av Jesu eskatologi ger en tillräcklig utgångspunkt för ett jämförande bedömande av de olika nytestamentliga typernas eskatologiska inställning. De faktorer, som blevo bestämmande för denna inställning, voro *parusitanken* och *kyrkobildningen*. Enligt vår åsikt ha båda dessa faktorer sin rot i Jesu tanke och lära. Jesus såg fram mot sin uppenbarelse från himmelen till dom och till frälsning på en ny jord, där Guds skapelseverk har funnit sin fullbordan, sedan Satan och allt ont är förintat (»dömt»). Och han organiserade sina lärjungar som det nya Israel, som skulle »ärva jorden» och ta emot honom, när han återkom. Bildade allt detta för Jesus en omedelbar enhet med hans liv och verk, hans död och upp-

ståndelse, så måste tingen nödvändigt komma i en annan dager, när parusin dröjde och det kyrkliga livet med dess kult, etik och mission började utveckla sina sociologiska former och etiska konsekvenser. Nu erfordrades dels en *nyinterpretation av Jesustraditionen*, dels en *kyrklig lära*, som gav orientering i och ljus över kyrkans läge, tro och praktiska förhållningssätt. För Lukasskrifternas vidkommande ha vi i det föregående behandlat vissa karakteristiska drag i ombildningen av traditionen. Innan vi nu i ett slutkapitel söka samla dessa drag till en sluten bild, måste vi kasta en blick även på andra representanter för urkristna huvudtyper: de äldre synoptikerna, Paulus och Johannes.

§ 13.

De äldre synoptikerna.

Att uppvisa spåren av »förkyrkligandet» hos Mk och Mt skulle erfordra en egen, omfattande undersökning, som här icke kan företagas. Likväl kan det vara av intresse för belysningen av den yngste synoptikern att rikta uppmärksamheten på några sådana spår hos hans äldre föregångare, enkannerligen ifråga om deras ställning till parusin och fristproblematiken.

1.

Markus.

Såsom *helhet* företer Mk de ursprungligaste dragen bland synoptikerna. Anden spelar ingen roll utöver Jesu dop och frestelse (kap. 1); missionen förutsättes men ger inget självständigt perspektiv (13: 10; 14: 9); etiken är lidandesetik (kap. 8). Jesusgestalten tecknas i livfulla bilder av Människosonens kamp mot motståndet från Satan och otron. En utomordentligt god tradition är här bevarad i sin friska, folkliga ursprunglighet. Då det nu gäller att närmare karakterisera Mk:s eskatologiska inställning, måste stoffet företrädesvis hämtas från liknelsekapitlet

(kap. 4) och parusitalet (kap. 13). Om någonstädes, måste här Markus åskådning komma till synes. Först påkallas dock uppmärksamheten av några traderade logia, som torde vara signifikativa för Mk:s inställning, nämligen 2: 20 och 9: 1. Så strängt som Mk begränsar sitt urval ur logiatraditionen, måste vi vara berättigade att fästa ett särskilt avseende just vid urvalet och betrakta det som representativt för Mk:s åskådning. Mycket annorlunda ligger saken till hos Mt och Lk, som operera med stora logiagrupper och dessutom äro starkt bundna av sin Mk-förlaga.

Mk 2: 20 utgör slutet av Jesu svar på fastefrågan. »Så länge de (bröllopsgästerna) hava brudgummen hos sig, kunna de icke fasta. Men den tid skall komma, då brudgummen tages ifrån dem, och då, på den tiden (ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ), skola de fasta». Nutiden är alltså präglad av den omständigheten, att brudgummen är borta och följaktligen »bröllopsgästerna» känna sig tyngda av »fasta», sorg och saknad, och — kunna vi tillfoga — av längtan och förväntan. Ingen relativt stabiliserad kyrklig stämning talar ur dessa ord; den närmaste tiden (ἡμέρα) är ett »noch nicht» (Otto). Men fristen, fastan, skall ej bli lång; ännu innan denna generation är borta, skall den saliga dagen upprinna: »Bland dem som här stå finnas några som icke skola smaka döden, förrän de få se Guds rike vara kommet i kraft» (9: 1). När Markus skrev, voro redan alla de förnämsta apostlarna borta: Paulus, Petrus, Jakob och Johannes (10: 39). Men den efesinske presbytern, Jesu älsklingslärjunge, levde ännu, och till honom knöt sig just en sådan förväntan (Jh 21: 23), och han torde icke ha varit den ende av Jesu personliga lärjungar, som ännu voro i livet på 70-talet. — Vi få alltså den uppfattningen, att Markuskyrkans perspektiv är kort och dess stämning spänt framåtriktad mot parusin. Den kultiska och pneumatiska nutidsverkligheten, som givetvis även ligger under Mkevg., framträder icke i konkurrens med eskatologien; nutiden är ett »noch nicht».

Men den är ett »*noch* nicht» (Otto).[57] Eskatologien är icke uttömd i framtidshoppet; den omfattar även den närvarande tiden

(καιρός 1: 15), som är en fullbordandets tid. Bakom fastan ligger bröllopsglädjen, som nu transformeras till »efterföljd» (8: 34). »Efterfölja Jesus» är det ursynoptiska uttrycket för Kristusmystik. Begreppet är alltigenom eskatologiskt, icke blott därför att det är betingat av Människosonens korsdöd och återkomst till dom (8: 38) och alltså ingår i det eskatologiska skeendet; utan även och främst därför att frågan om efterföljden är frågen om att vinna och mista livet (8: 35—37): Τὸ ἔσχατον är i efterföljden.

Ett annat uttryck för detsamma är lärjungarnas förhållande till τὸ μυστήριον τῆς βασιλείας. Detta begrepp möter i liknelsekapitlet, i den kommentar Jesus, föranledd av lärjungarnas fråga, ger till sina parabler. Mk återger först liknelsen om såningsmannen (4: 3—9). Sedan tillfrågad av de tolv om »liknelserna» (plural; frågan är principiell!) svarar Jesus: »Åt eder är Guds rikes hemlighet given, men åt dem som stå utanför meddelas allt i liknelser» o. s. v. (4: 10—12). Vad som är givet lärjungarna, τὸ μυστήριον τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ, kan icke blott vara *insikten* i denna hemlighet utan hemligheten själv: de ha *ordet* i sig och därmed Gudsrikets dynamis, τὸ ἔσχατον.[58] De stå mitt i den underbara process, som illustreras i parablerna om det mystiska växandet i det fördolda med det överväldigande, för alla uppenbara slutresultatet (4: 26—32). Därför gäller det för lärjungarna att »akta på vad de höra» (4: 24), ty därpå beror det, om man skall kunna vinna eller förlora allt (4: 25). Liknelserna, som ju enligt Jesu förklaring närmast äro talade till οἱ ἔξω för att dölja Gudsrikets hemlighet, ha alltså också en adress till kyrkan. Ty ehuru denna äger hemligheten, så är denna besittning icke vilande.[59] Den kan förloras, om man »icke har».

Men »den som har, åt honom skall varda givet».

Detta är lagen i Guds rike: ett ἔχειν, som medför ett oavlåtligt λαμβάνειν (δοθήσεται αὐτῷ). I kampen för detta ἔχειν och i detta aldrig avstannande λαμβάνειν står lärjungen i Guds rike. Men processen är τέλος-riktad. När som helst kan skördens dag vara inne, då det är »fullbildat vete i axet». Processen kan

iakttagas men icke kontrolleras; ytterst är den Guds hemlighet, i vilken människorna äro indragna. Deras hållning blir därför präglad av på en gång Gudsrikets saliga besittning och dess brinnande hopp. Denna hållning står ännu Jesu egen tanke ganska nära. καιρός och τέλος bilda en enhet; tidsbegreppet är irrationellt, evighetsfyllt.

Men utvecklingen är sakta på glid mot differentieringen av nutid och framtid. Redan hos Mk finna vi att den traditionella judiska apokalyptiken har trängt in i evangelietraditionen och kristianiserats. Det betyder ett försvagande av det ursprungliga sambandet mellan »nu» och »härefter». Den apokalyptiska reflexionen och produktionen vittnar i sig själv om ureskatologiens uppmjukning och befrämjar i sin tur denna process. Mk låter Jesus avsluta sin undervisning av lärjungarna med »läran om de yttersta tingen», kap. 13. Det måste dock betonas, att detta apokalyptiska lärostycke ännu är ganska primitivt. Det saknar en verkligt genomtänkt kronologisk uppbyggnad och kan närmast karakteriseras som ett löst konglomerat av allehanda traditionella motiv, av vilka flera kunna tänkas gå tillbaka på Jesus själv. Det egendomliga för Mk är *kombinationen* av de ursprungligen självständiga motiven och den begynnande systematiseringen av dem. Emellertid är det påtagligt, att den äkta eskatologiska inställningen ännu är rådande; vad som sker och skall ske, är icke historia i vanlig mening utan uppenbarelser av ett transcendent skeende, som vilken stund som helst kan utmynna i parusin och det kosmiska sammanbrottet (13: 24 f.). Jerusalems förstöring och templets undergång äro antagligen för Mk ett fullbordat faktum; men det är ett *apokalyptiskt* faktum, som genast leder över till nya stadier i det yttersta händelseförloppet och bildar icke en historisk parentes i detsamma (13: 19 ff.).[60]

Betecknande är att undervisningen om de yttersta tingen slutar med en maning till *vaksamhet* (13: 33—37) med motiveringen: οὐκ οἴδατε γὰρ πότε ὁ καιρός ἐστιν, οὐκ οἴδατε γὰρ πότε ὁ κύριος τῆς οἰκίας ἔρχεται. Kombinationen och systematiseringen av de apokalyptiska motiven ha alltså ännu icke genombrutit den ur-

sprungliga omedelbarheten i förhållandet till det kommande och skapat de svårigheter, som Lk brottas med.

2.

Matteus.

Rudolf Otto karakteriserar Mt som »der Evangelist des sich formenden 'Frühkatholizismus', wo man beginnt, Christum und seine Botschaft zu betrachten unter dem Gesichtspunkte des Gesetzgebers, der die nova lex Christi an Stelle der vetus lex Mosis bringt.» Jesus stiger likt Moses upp på berget och börjar sin läroverksamhet med en »Katechismus der Gerechtigkeit.» Mt är »den förste kyrkofadern» (s. 67). Jesu lära om Gudsrikets rättfärdighet har blivit ett kyrkligt livsideal, en lag. Liknelserna har Mt delvis omgjort till allegoriska skildringar av den empiriska kyrkan (ogräset bland vetet, fisknoten, fåren och getterna, s. 101). Därmed blir tanken om Rikets »Schonanbruch» undanträngd. Kristi gärning betraktas icke längre såsom del och följd av Gudsrikets kommande, utan huvudintresset samlar sig om kristologien, Kristi kommande i köttet, hans härskande i härlighet och stundande återkomst (s. 121): »Redet man noch vom Reiche Gottes, so denkt man an den 'Himmel', in den wir kommen sollen, an das Einstige, das unser wartet.»[61]

Att denna process i kyrklig, kristologisk och sluteskatologisk riktning har satt tydliga spår hos Mt, kan ej förnekas. F. C. Grant träffar i översättningen »the transition to ecclesiasticism and christian rabbinism» det karakteristiska för Mt:s ställning i urtraditionen, när han kongenialt tolkar K. Kundsin, som hos Mt vill finna en försvagning av den stränga eskatologien och tanken om en utsträckt frist. Kyrkoidén i Mt 16 utgör en ny aspekt på Gudsriket, en aspekt med de ovan antydda konsekvenserna.[62]

Emellertid är det en fråga, huruvida icke dessa nu citerade forskare i någon mån överdriva den eskatologiska ombildningen

hos Mt. Hans kyrko- och missionstanke, kristologi, etik och framtidsförväntan torde dock rymma åtskilligt mer av den ursprungliga evangeliska eskatologien än de vilja finna där. En jämförelse med Lk ger i varje fall vid handen, att Mt står ureskatologien, τὸ μυστήριον τῆς βασιλείας i Jesu bemärkelse, närmare än den yngste synoptikern, hellenisten. Uppmjukningen och upplösningen av eskatologien fullbordade sig icke på syropalestinsk mark utan i den paulinska missionskyrkan. Först här besegrar kristologien och pneumatologien Gudsrikestanken, ombildar den eller undanträngер den. Först här avlöses den apokalyptiska verklighetsuppfattningen av historisk och geografisk realism. Denna åsikt må nu i det följande kort motiveras.

Mt:s *kyrkobegrepp* är helt och hållet präglat av den personliga Kristusviljan och -auktoriteten. »Du är Petrus», säger Jesus efter Messiasbekännelsen, »och på denna klippa (ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ) skall jag bygga min ecklesia» (16: 18); och Petrus skall få »himmelrikets nycklar», (v. 19), d. v. s. myndigheten såsom οἰκονόμος i Guds hus. Kristi egen myndighet är således inkarnerad i aposteln, i hans ord och avgörande. Aposteln är följaktligen en personlig uppenbarelse av τὸ ἔσχατον, av Gudsrikets dynamis i världen; och därmed även den av honom ledda ecklesia. Den har icke Kristus på avstånd utan i sin mitt, »lösande» och »bindande», i kamp med Hadesmakten (16: 18 b).[63] Situationen är givetvis en annan än för Jesus i hans gärning. Men det kan icke sägas, att situationsändringen har *radikalt* ändrat Gudsrikestanken. Liknelserna om ogräset bland vetet och fisknoten i havet (kap. 13) vittna just därom. Vad liknelsen om *ogräset i åkern* beträffar (13: 24—30. 36—43), så är det obestridligt, att en förskjutning av poängen har ägt rum i riktning mot det sluteskatologiska: i liknelsens utläggning ligger vikten på skildringen av hur det skall tillgå vid tidens ände, när Människosonen sänder ut sina änglar för att skilja mellan Rikets barn och ondskans barn och ge dem deras lön och straff. I själva liknelsen ligger vikten på orden: »Låten båda slagen växa tillsammans intill skördetiden», — i det närvarande Gudsriket smyger

sig det demoniska ideligen in, men det är dömt, som det vilket en gång skall dömas och utrotas. Det är emellertid ingen anledning att konstatera, att poängen för Mt *uteslutande* ligger på slutdomen och att sålunda liknelsen i hans ögon huvudsakligen är en varning till falska kristna i kyrkan. Omgiven som ogräsliknelsen hos Mt är av andra parabler om Gudsrikets μυστήριον (senapskornet, surdegen), torde den helt säkert även för Mt ge uttryck åt den eskatologiska nutiden och belysa en väsentlig sida av dess dynamik. — En liknande betraktelse kan göras gällande ifråga om likelsen om *fisknoten* (13: 47 f.), som även den har fått en sluteskatologisk slutkläm (13: 49—50), men dock otvivelaktigt för Mt även ger uttryck åt ett eskatologiskt nuskeende, som i sig innesluter en κρίσις.[64]

Missionen i hela världen, bland alla folk, är för Mt konsekvensen av att den uppståndne Jesus har tillträtt världsherraväldet (28: 18 ff.). Först när evangelium har predikats i hela världen, till ett vittnesbörd för alla folk, skall änden (τὸ τέλος) komma (24: 14). Men denna missionsepok, som vid första evangeliets författande redan hade pågått ett halvsekel, ställer ännu icke hos Mt något egentligt fristproblem. Änden (τὸ τέλος) är icke ett temporalt gränsbegrepp utan en realitet, som sätter sin prägel på allt vad som nu sker i kyrkan och dess mission.

Mt:s *kristologi*, som omfattar den övernaturliga avlelsen, ser dock konsekvent Jesu liv och gärning under skriftuppfyllelsens synvinkel; endast svaga ansatser till en betraktelse i θεῖος ἄνθρωπος-stil kunna spåras. Jesus är Messias, Gudssonen och Människosonen, som upprättar sitt rike, sin kyrka i Israel och sedan såsom den uppståndne i hela världen. Frälsningen vinner man genom att hålla hans bud (τηρεῖν . . . ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν, 28: 20), sedan man genom dopet upptagits i denna kyrka. Saknas hellenistiska drag, tyckas de judiska framträda så mycket starkare. Det kan förefalla som om Jesus enligt Mt stiftade en synagoga av högre ordning än den judiska. Som novus Moses gav han sitt folk nova lex. Vore detta utan vidare riktigt, då vore eskatologien hos Mt träffad i sin nerv. Ty all Tora-fromhet är den äkta,

levande eskatologiens dödsfiende. I Toran är ju Guds närhet hos sitt folk definitivt given som en genom mänskligt handlande (ἔργα νόμου) aktualiserbar realitet. Här är ingen καιρός, om vilken det kan sägas: här och nu avgöres människans eviga öde. Toran är där alltid, och man kan när som helst genom eget beslut börja hålla den och bygga upp åt sig en egen rättfärdighet. Toran garanterar Israel en oavbruten tillvaro, och uppfattningen av livet under Torans tecken står därför i principiell motsättning till eskatologien.[65] Jesu livsöde blir blott förståeligt, om man fasthåller motsättningen mellan Toran och den konsekventa eskatologien som mellan två väsentliga sätt att uppfatta verkligheten. Den storm över Jerusalem, i vilken Jesus själv omkom, frambesvors — religionshistoriskt sett — ytterst av omöjligheten att förena lagreligionen med det eskatologiska Gudsrikesbudskapet. Teologiskt uttryckt var orsaken judarnas ἀπιστία.

Om nu verkligen Mt uppfattar kyrkan som en högre judendom med en himmelsk Messias och en förandligad, radikaliserad lag, då sjunker hans eskatologi ned till ett dogmatiskt gränsbegrepp. Men så torde dock saken icke ligga till. Vi ha ovan betonat det eskatologiska i Mt:s kyrkotanke. Att hans kristologi är genomträngd av eskatologisk mystik, ha vi ett bevis på i den klassiska perikopen *11: 25—30,* som måste ses som representativ för Mt:s kristologiska åskådning. I och för sig är visserligen just denna perikop helt och hållet oeskatologisk; de utsagor, som Jesus här gör om sig själv, ha ju delvis ursprungligen syfte på visheten. Likväl äro orden behärskade av καιρός-tanken, som strömmar över in i dem och fyller dem efter de föregående veropen över de obotfärdiga städerna. Gudskunskapen och själaron vinnes av den som kommer till Jesus och tar hans ok på sig. Det paradoxala är, att de betungade genom att taga detta ok på sig befrias från sin börda. Här kan det omöjligen vara fråga om en nova lex; ty hur skulle en sådan kunna lätta av bördan från de betungades böjda skuldror? Hemligheten i denna ἀνάπαυσις måste ligga i det personliga lärjunga-

förhållandet (μάθετε ἀπ' ἐμοῦ, 11: 29 = γίνεσθε ἐμοῦ μαθηταί) till Jesus och dess salighet. Att detta förhållande bildar en analogi till det mellan Fadern och Sonen (11: 27 ἐπιγινώσκειν = יָדַע = ἐγὼ ἐν αὐτοῖς καὶ σὺ ἐν ἐμοί, Jh 17: 23) är en tanke, som icke torde ligga Mt fjärran. Detta lärjungaskap hos Jesus har emellertid för Mt en eskatologisk innebörd, ty den är betingad och präglad av det ἔσχατον, som uppenbarade sig i Jesu liv, död och uppståndelse och nu är verksamt i den mot sin fulländning, sitt τέλος snabbt gående kyrkan, som har fått Kristi löfte: »Se, jag är med eder alla dagar intill tidens ände» (28: 20).[66]

Man kan alltså icke säga, att kristologien och etiken hos Mt har lösts ut ur det eskatologiska Gudsrikessammanhanget. Vad särskilt *etiken* angår, så koncentrerar sig dess problem i den s. k. *Bergspredikan*. Denna karakteriseras av Otto som en »Katechismus der Gerechtigkeit», kyrkans nova lex. *Formellt sett* är detta alldeles riktigt. Det lider intet tvivel att Mt eller hans förlaga har samlat och systematiserat »etiska» Jesusord till en litterärt fixerad kyrklig moralkodex och programmatiskt placerat denna vid början av Jesu verksamhet. Likväl torde detta icke berättiga till att antaga, att »rättfärdigheten» för Mt var en högre moralitet och att han, då han låter Jesus fordra en צְדָקָה, som långt övergår (περισσεύει πλεῖον, 5: 20) de skriftlärdes och fariseernas, uppfattar detta krav såsom syftande på en större, låt vara mera innerligt och andligt motiverad prestation. Redan de inledande makarismerna peka åt ett annat håll. Och hur, månne, har Mt tolkat ordet (6: 33): ζητεῖτε πρῶτον τὴν βασιλείαν καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ? Guds rättfärdighet är Guds frälsning, dynamis, som man »söker» och »finner» (jf. ζητῶν—εὑρών, 13: 45 f.) och som man måste ständigt upptäcka på nytt i den närvarande verkligheten. Därmed följer den heliga sorglösheten; och därmed följer också den τελειότης, i vilken den nya lagens krav sammanfattande utmynnar (5: 48). Motiveringen av budet om att älska sina ovänner (5: 45): ὅπως γένησθε υἱοὶ τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν οὐρανοῖς, säger icke, att man genom att hålla detta bud blir en υἱὸς τοῦ θεοῦ, utan att man därigenom bevisar sig

vara en äkta son av den himmelske Fadern och stannar i hans kärleksgemenskap.[67]

Mot denna bakgrund måste vi tolka innebörden av det som Jesus kallar att »göra mina ord» (7: 24. 26) och »hålla alla mina bud» (28: 20); denna innebörd ligger icke långt borta från det som uttryckes i de motsvarande johanneiska termerna: »leva och röra sig i Kristussfären», »i världen men icke av världen.»[68]

Om Mt:s ställning till *sluteskatologien* gäller vad som ovan sagts om Mk i detta avseende. En verkligt systematiserad apokalyptisk åskådning föreligger icke, endast en lös kombination av apokalyptiska motiv, i vilka ingå förföljelserna och Jerusalems och templets undergång. Terminologien är mera utvecklad och fixerad än hos Mk (parusin och ἡ συντέλεια τοῦ αἰῶνος 24: 3. 27. 37. 39); men detta markerar ingen ändring i själva inställningen. Den praktiska poängen i denna är *vaksamheten* (24: 42 ff.). Denna illustreras genom liknelsen om de tio jungfrurna (25: 1—13), som utmynnar i maningen: »Vaken fördenskull; ty I veten icke dagen, ej heller stunden!»

Till denna liknelse om vaksamhet ansluter sig liknelsen om de anförtrodda punden (25: 14—30) och skildringen av domen (25: 31—46). Uppenbarligen utgöra dessa bildtal i evangeliets sammanhang en del av Jesu undervisning om »de yttersta tingen». Emellertid vore det felaktigt att mena, att dessa perikoper för Mt huvudsakligen äro sluteskatologiska lärostycken. Hela avsnittet kap. 24—25 står ju under *förmaningens* synpunkt, och lärjungarnas bön om *undervisning* om de kommande händelserna (24: 3, jf. Mk 13: 3) är endast en litterär formel, som inleder och motiverar de följande Jesusorden. I själva verket ha vi här — även i Mt:s tanke — vägledning till självbesinning och självrannsakan i den *aktuella* Gudsrikessituationen och dess κρίσις, som återspeglar den yttersta domen och står i oavlåtlig inre korrespondens med den.

Om de synoptiska evangelierna gäller det, att de på grund av sin stränga bundenhet vid traditionen endast *indirekt röja* den sig fullbordande utvecklingen, genom traditionens nyinterpreta-

tion, ombildning och gruppering. Annorlunda artar sig förhållandet, då vi vända oss till *Paulus* och *Johannes*, som tala sitt eget språk och röra sig i sin egen tankevärld.

§ 14.

Paulus och Johannes.

1.

Paulus.

Den paulinska eskatologien är en mycket väsentlig sida av apostelns religiösa liv och åskådning. Albert Schweitzers banbrytande arbeten ha öppnat blicken för den grundläggande roll det eskatologiska motivet spelar i Paulus' teologi.[69] Denna är alltigenom bestämd av övertygelsen om att leva i den yttersta tiden, som har brutit in i denna eonen genom Jesu uppståndelse från de döda och skall uppenbara sig i sin fulla δόξα vid den förestående parusin. Schweitzers tolkning av den paulinska tanken ur eskatologiens synpunkt kan i sina detaljer ifrågasättas, men huvudsynpunkten är uppenbarligen riktig och måste vara ledande för den betraktelse, som här skall anställas.

Ur den stora problemhärva, som den paulinska eskatologien utgör, uttaga vi i detta sammanhang till betraktande endast frågan om apostelns syn på förhållandet mellan nutids- och sluteskatologien. Är den ursprungliga enheten mellan dem sprängd eller hålla de för hans känsla och tanke olösbart ihop?

En grundlig utredning av denna fråga skulle erfordra en omfattande undersökning och framställning; men det torde likväl vara möjligt att bilda sig en åsikt om förhållandet utan allt för vidlyftiga forskningar. Det gäller att fatta i sikte de paulinska uttrycken för nufrälsningen och bestämma deras eskatologiska innebörd och förhållande till änden (τὸ τέλος); och vidare att ur vår synvinkel kasta en blick på kristologien, kyrkan, missionen och Anden hos Paulus. Det måste ock ges akt på apostelns

personliga känslor, hans reaktion på de omständigheter, som möta honom på hans väg i evangelii tjänst. Paulus reagerar kraftigt personligt på alla upplevelser och uppenbarar därigenom strukturen av sitt inre fromhetsliv, varigenom vi få ett ytterst värdefullt bekännelsemässigt komplement till hans mera läromässiga utsagor.

Däremot är det för denna framställnings syfte onödigt att ingå på en diskussion av detaljerna i Paulus' eskatologiska åskådning i trängre bemärkelse, alltså hans föreställningar om de yttersta händelser, som leda fram till τὸ τέλος och om vilka han vid några tillfällen skriftligen undervisar sina församlingar.

Nufrälsningen framträder hos Paulus med stor klarhet och uttryckt i en stor mängd olika termer, bland vilka de viktigaste äro rättfärdighet, frid, liv, Ande. Även det ständigt återkommande ἐν Χριστῷ kan infogas i denna serie. Å andra sidan möta vi klart sluteskatologiska begrepp, som t. ex. parusi, Herrens dag, uppståndelse och framförallt σωτηρία och σῴζεσθαι med besläktade termer (ῥύεσθαι ἐκ τῆς ὀργῆς τῆς ἐρχομένης o. s. v.). Det är tillräckligt att blott helt flyktigt hänvisa till denna dualism i apostelns verklighetssyn. Vidare är det omisskänneligt, att Paulus endast räknar med en kort frist till parusin samt att han fullt ut fasthåller den kollektiva synpunkten på slutfrälsningen: allt är samlat i uppståndelsen, resp. de levandes blixtsnabba förvandling vid parusin. Någon tanke på en individuell salighet omedelbart efter döden har Paulus icke, utom möjligen undantagsvis för sitt eget vidkommande, om han dör i sin apostoliska gärning.[70]

Hur ser då Paulus på parusifristen? Den står hos honom under en trefaldig synpunkt: den uppståndne Herrens kamp mot makterna (Kor. 15), ända tills den sista, döden, är besegrad; för det andra missionen och för det tredje — i närmaste sammanhang med hednamissionstanken — Israels förhärdelse och slutliga omvändelse (Rom. 9—11, jf. särskilt 11: 25). Men allt detta är tidlös eskatologi av samma typ som de av Jesus förutsagda »historiska» sluthändelserna eller den synoptiska apokalypsen. Ingen inter-

vall med rationalt historiskt innehåll skiljer uppståndelsen från parusin; utan den med uppståndelsen inaugurerade transcendenta processen går vidare i iakttagbara men ej kontrollerbara former. Ett synnerligen belysande exempel på denna tankegång ger det apostoliska lärostycket 2 Tess. 2, där det heter, att »redan är laglöshetens hemlighet verksam» (ἤδη ἐνεργεῖται, 2: 7). Uttalandet ger oss även en intressant inblick i Paulus' syn på den romerska statsmakten (τὸ κατέχον), som för honom, samtidigt som den är en Guds ordning (Rom. 13), rymmer ett sataniskt mysterium, som i sinom tid skall öppet framträda och upplösa imperiet (ἡ ἀποστασία, 2 Tess. 2: 3).[71]

Har Paulus alltså på de här berörda punkterna icke gått ut över det eskatologiska urmotivets ram, så måste frågas, om han, även då det gäller nufrälsningen och kristendomens förverkligande i kyrkans liv, stannar inom samma ram. Uppmärksamheten riktar sig där först på den term, som från början var bärare av τὸ ἔσχατον i dess närvarande och fulländade gestalt: *Guds rike*. Uttrycket ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ förekommer rätt sparsamt hos Paulus, oftast i sammanhanget κληρονομεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ (1 Kor. 6: 9. 10; 15: 24; Gal. 5: 21); därjämte kommer ifråga Rom. 14: 17; 1 Kor. 4: 20; 1 Tess. 2: 12; 2 Tess. 1: 5 (Kol. 4: 11). Denna sällsynta förekomst av Guds rike hos Paulus torde delvis hänga samman med den omständigheten, att det för honom främst är Kristus, som är βασιλεύς. Men i vissa formelartade vändningar och traditionella sammanhang lever det stora eskatologiska urordet ännu kvar i hans förkunnelse och undervisning. På dessa ställen finna vi det från den synoptiska traditionen välkända eskatologiska Gudsrikesbegreppet med dess två korresponderande poler: Guds rike är här och nu såsom den allomfattande religiösa verkligheten; men det hör också den kommande tidsåldern till såsom ett fullkomligt tillstånd och en evig, oförytterlig besittning (κληρονομία). När Paulus säger, att »Guds rike icke består i mat och dryck (d. v. s. i att äta och dricka) utan i rättfärdighet och frid och glädje i den helige Ande», så gäller detta för det kristna livet både i denna och den kom-

mande eonen. Samma korrespondens mellan de två eonerna prägla den klassiska satsen: »Guds rike består icke i ord utan i kraft.» Guds rike är väsenskärnan i den närvarande verkligheten och substansen i den tillkommande världen.[72]

Guds rike är följaktligen på det allra närmaste förknippat med *Anden* (jf. Rom. 14: 17 ἐν πνεύματι ἁγίῳ). Anden är kraften i och kriteriet på uppståndelseverkligheten. Men i det paulinska Andebegreppet ligger ingen konkurrens med det eskatologiska motivet, enär τὸ πνεῦμα är τέλος-riktat. Andegåvornas syfte är enligt Paulus kyrkans οἰκοδομή, som icke är ett självständigt ändamål inom denna eonens gränser utan en verksamhet för att göra kyrkan mogen för fulländningen. Den enskildes kristenliv är präglat av uppgiften att »genom Ande döda kroppens gärningar» (Rom. 8: 13), vilket icke är menat som en fortskridande pneumatiseringsprocess, utan som en ständig kamp för att följa Andens ledning för att vinna livet (»så skolen I leva»). Men Andens kraft, som så gestaltar det mänskliga handlandet och »dödar kroppens gärningar», den skall slutligen »förvandla våra dödliga kroppar» (Rom. 8: 11), icke genom fullbordandet av en immanent spiritualiseringsprocess utan genom att på människan uppenbara sin *fulla* makt och *helt* omgestalta henne.[73]

Som det pneumatiska livet står under eskatologisk synpunkt, så ge också termerna för *frälsningsbesittningen* uttryck för samma förhållande: »rättfärdighet», »frid», »liv» äga de troende här och nu (ἔχομεν, Rom. 5: 1); men även för dem är den yttersta domen en realitet (Rom. 14: 10. 12; 2 Kor. 5: 10), det yttersta motivet och argumentet. Förhållandet mellan den närvarande frälsningsbesittningen och slutdomen är bestämt av förhållandet mellan mottagandet av rättfärdigheten och förverkligandet av de därmed givna möjligheterna i den pneumatiska livssfären: »Var och en skall inför Gud göra räkenskap för sig själv.» Denna räkenskap omfattar — allmänt uttryckt — den *kristnes* förhållande till Gudsriket (1 Kor. 3: 15 ff.). Ägandets salighet och domen (självrannsakan) gå hand i hand i det kristna livet (2 Kor. 13: 5 f.; 1 Kor. 9: 24—27; 11: 31). Yttersta domen är slutmanifestationen

av den dom (ὀργή), som *alltid* vilar över synden. Den troendes privilegium är att han, sedan han frälsts ut ur den under vreden, domen, lagen stående världen, kan »gå till doms med sig själv» och sålunda gå fri i den yttersta domen.[74] I fullgörandet av denna uppgift har han hjälp i den fortsatta frälsningen: »Kristus dog för oss, medan vi ännu voro syndare. Så mycket mera skola vi därför, sedan vi nu hava blivit rättfärdiggjorda i hans blod, också genom honom bliva frälsta undan vreden, ty om vi, medan vi voro Guds ovänner, blevo försonade med honom genom hans Sons död, så skola vi, sedan vi hava blivit försonade, ännu mycket mer bliva frälsta genom hans liv» (Rom. 5: 8. 10). Frälsningen nu och i yttersta domen ligger alltså på samma eskatologiska linje och är förknippad med Kristi, den upphöjde Herrens, fortsatta frälsningsgärning i kyrkan och evigheten.

Den paulinska *kristologien* är helt och hållet ett med Guds rike utan att vara identisk med detta. Kristi person kommer aldrig på någon distans från frälsningsverket; de kristologiska banorna ta ingen självständig riktning mot en verklig kristologi i dogmatisk mening. Kristus är ett med sitt verk. Hans död och uppståndelse sakna för Paulus varje »biografiskt» intresse; de äro frälsande fakta, som göra slut på den gamla tiden och upprätta den nya, ändens tid i ordets dubbla bemärkelse. Jesus Kristus är ὁ κύριος, vilket icke främst betyder, att han är kultgudom i den kristna kyrkan, utan att »allt är honom underlagt», ända till dess han har lagt allt under sina fötter (1 Kor. 15). Kristi βασιλεία är τέλος-riktad.[75] Paulus' s. k. Kristusmystik är heller icke en konkurrent till eskatologien, emedan det ἐν Χριστῷ, som så ofta förekommer i apostelns brev, lika litet som Andebesittningen betyder en metafysisk förening med den översinnliga realiteten, varigenom människan till sin natur förvandlas och omedelbart upplever fullkomlighetens salighet i extas, inre försjunkenhet eller i gnostisk enhetskänsla och etisk indifferens. Det paulinska ἐν Χριστῷ (ἐν κυρίῳ, jf. ἐν πνεύματι ἁγίῳ) är ett *aktivt* begrepp, fyllt av en mångfald personliga upplevelser i Herrens tjänst. Förnimmelsen av Herrens närhet upphäver icke

distansen; målet är att vara σὺν Χριστῷ (Fil. 1: 23; 1 Tess. 4: 17) i omedelbar och oavbruten (πάντοτε) gemenskap med den uppståndne.[76]

Kyrkan hos Paulus är den uppståndne Kristi σῶμα, hans synliga varelse och uppenbarelse i världen. Den är alltså ett ἔσχατον, och dess karakteristicum är Anden, som organiserar kyrkans inre liv i ett samspel av mångahanda krafter och förmågor. Kyrkans väsen är just den andeorganiserade mångfalden i dess kultiska enhet. Därvidlag stå rent övernaturliga charismer, såsom profetia och glossolali, sida vid sida med »naturlig» begåvning, såsom förmågan att styra eller avhjälpa nöd (κυβερνήσεις, ἀντιλήμψεις), vilket visar, att *organisationen* uppfattas som övermänsklig, övervärldslig, faller utanför alla sociologiska kategorier. Det är Anden, som gestaltar det hela; och församlingen är Andens tempel, vilket återigen betyder att varje detalj i ἐκκλησία såväl som det hela har eskatologisk kvalitet. Ty, såsom ovan påpekats, det paulinska Andebegreppet är alltigenom eskatologiskt. Anden är Gudsrikets *dynamis* uppenbar och verksam i den yttersta tiden och bebådande allförvandlingen. Kyrkan är hans verk och verksamhetsfält och äger sålunda Andens eskatologiska natur.[77]

Detta tar sig bl. a. uttryck i det paulinska *sakramentbegreppet.* Dopet är ett dop »till Kristi död» med syfte på en livsförnyelse (καινότης ζωῆς Rom. 6: 4); dopet infogar människan i det frälsande skeendet genom Kristus, sätter henne in i den genom detta skeende upprättade nya livssfär, kyrkans och Andens sfär, i vilken hon sedan skulle leva sitt liv. Det sker ingen magisk förvandling med människan i dopet, men hon kommer in i Guds rike — för att tala synoptiskt — och får möjligheten att vara i detta intill änden. — Nattvarden, δεῖπνον κυριακόν, betecknar Paulus bl. a. såsom en »förkunnelse av Herrens död till dess att han kommer» (1 Kor. 11: 26). Den kultiska presensen av Herren i nattvarden är alltså en osynlig parusi av den döde (och uppståndne) Frälsaren med sin gräns och avslutning i den slutliga parusin i härlighet, då Herren kommer, synlig inför hela värl-

den. Så har alltså nattvarden för Paulus en klar och kraftig eskatologisk innebörd, och det kan icke spåras, att det sakramentala motivet har på något sätt konkurrerat bort det eskatologiska.[78]

Ett bevis härpå är det av Paulus citerade, med nattvarden förknippade kultropet *maran atha* (1 Kor. 16: 22, jf. Did. 10: 6). Paulus tycks visserligen uppfatta och använda uttrycket i betydelsen »Herren har kommit», eller »Herren kommer» (*māran athā*), hotande och varnande. Men i samband med nattvarden torde man ha lagt in en bedjande imperativ (*māran ʿthā*), jf. Upp. 22: 17. 20 ἔρχου κύριε Ἰησοῦ. Och säkert uttrycker detta bönerop icke blott en begäran att Herren må komma i nattvardshandlingen, utan även en vädjan om hans slutliga uppenbarelse i härlighet.[79]

På alla punkter av den paulinska åskådningen finna vi sålunda en oförsvagad, »konsekvent» eskatologi. Denna möter oss också i apostelns personliga religiösa inställning, framförallt i hans inställning till *lidandet*. Detta, som till en väsentlig del är förknippat med hans apostolat, är ett moment i τὸ ἔσχατον; det ingår i den transcendenta dynamis, som gestaltar och förverkligar Guds rike i världen. Det är talat i Paulus' ande, då *auctor ad Colossenses* låter honom skriva (1: 24): »Det som fattas i Kristi lidanden, utfyller jag i mitt kött för hans kropp.»[80]

Beträffande fristproblematiken hos Paulus hänvisas till en exkurs i det följande.

2.

Johannes.

Fjärde evangeliets eskatologi ansågs länge erbjuda en klar och enstydig religionshistorisk bild: här var eskatologien upplöst i mystik. Den spända framtidsförväntan, som fyller och präglar synoptikerna och Paulus, är borta hos Johannes och ersatt av en fördjupad och förandligad insikt i frälsningens, det religiösa livets aktuella immanens. Denna insikt talar ur Jesu ord i Jh,

kap. 5, där han uttryckligen förklarar, att domen redan har skett i och genom Sonens uppträdande i världen, och den präglar överhuvudtaget den johanneiska terminologien, speciellt begreppet ζωὴ αἰώνιος. Där det ännu är tal om sluteskatologiska händelser (kap. 5; 6; 13—16), rör det sig om kvarstående rudiment av en mera primitiv men i själva verket övervunnen åskådning, eller en »omböjd» eskatologi, alltså om en tolkning av de traditionella termerna.

Sett under denna synvinkel intar Fjärde evangeliet en klar och intressant plats i urkristendomens religionshistoriska utveckling från primitiv eskatologi (judendom) mot förinnerligad mystik (hellenismen). När det blev klart, att man icke behövde söka mystiken på hellenistiskt, d. v. s. icke-judiskt, gebit utan att den fanns även inom senjudendomen, så blev tidsperspektivet för den ifrågavarande utvecklingen väsentligen kortare; men sakförhållandet ändrades icke, utom såtillvida som den *möjligheten* nu yppade sig, att den synoptiska traditionen ger en eskatologiserad, judaiserad bild av Jesu förkunnelse, vilken i verkligheten stod den johanneiska tanken närmare än man länge trott.

Vare därmed hur som helst, så har det dock heller icke saknats strävanden gående ut på att överbrygga klyftan mellan Johannes och synoptikerna *in rebus eschatologicis*.

På olika vägar ha R. Bultmann, G. Stählin, W. G. Kümmel och H. Ludin Jansen sökt att påvisa förekomsten av en verklig eskatologi i den johanneiska tanken.[81]

Bultmann gör detta utifrån den dialektiska teologiens förutsättningar. Hos Johannes äger ingen spiritualisering av eskatologien rum, utan det är hela tiden fråga om »det eskatologiska nu», som är bestämt av att Logos blev kött. Detta Logos' inträde i historien är för Johannes parusin, eskatologien är »restlos erfüllt»; Jesu ord: »Jag skall komma igen och taga eder till mig» (14: 3) har alltid sin giltighet, de troende leva alltid i hoppet, Jesus är för dem alltid en avskedstagande. Släktskapen mellan denna eskatologi och den som Dodd vill finna hos Jesus är påtaglig.

Emellertid har Bultmanns lösning icke kunnat tillfredsställa dem som sträva efter att finna ett verkligt inre sammanhang mellan »nu» och »härefter» hos Johannes. Stählin betonar existensen av verklig sluteskatologi hos Johannes och hänvisar bl. a. till förebådandet av de messianska födslovåndorna (16: 18 ff.). Den johanneiska sluteskatologien är enligt Stählin motiverad av den omständigheten, att såväl hos den historiske Jesus som i den i tron på honom givna frälsningen är den fulla härligheten ännu *förborgad*. Visserligen sågo lärjungarna Jesu δόξα, och de troende äga livets fullhet; men på samma gång var dock Jesus enligt Johannes en svag människa, och de troendes eviga liv är fördolt och kämpande. Därför måste även för Johannes τὸ τέλος ännu vara förestående och nueskatologien vara förknippad med en sluteskatologi.

Kümmel, som vi i det väsentliga ha följt i den nu givna översikten, fogar därtill ännu en synpunkt: hos Johannes är Jesus en historisk person, en konkret människa. Men denna historiska person kommer som utsänd från evigheten, från Gud (1: 1. 14). Men då måste Jesus icke blott ha ett förflutet och ett presens, utan även en framtid, i vilken det historiska når sin eviga fulländning.

Kümmels argumentering förefaller dock icke bindande. Jesus själv kan av Johannes mycket väl tänkas ha nått sin fulländning i härligheten i och med upphöjelsen. Däremot kan Kümmels tankegång göras gällande ifråga om Jesu *verk*, frukten av hans gärning. Och på denna punkt sätter Ludin Jansen in sin undersökning. Han betonar, att enligt Johannes resultatet av Jesu liv i köttet icke var existensen av enstaka troende i besittning av ζωὴ αἰώνιος, utan ett *heligt kollektiv*, en kyrka, ett folk. Och i och med *kyrkotanken* är också sluteskatologien given med inre nödvändighet. Den upphöjde Gudssonen, som kommer till de sina här och nu och förenar sig med dem, måste en gång komma definitivt — icke för sin egen skull utan för sin kyrkas och upptaga den i sin fulla härlighet.

Detta torde vara den inre logiken i den johanneiska eskato-

logien, som finner sitt klassiska uttryck 1 Joh. 3:2: »Mina älskade, vi äro nu Guds barn, och vad vi skola bliva, det är ännu ej uppenbarat. Men det veta vi, att när han en gång uppenbaras, skola vi bliva honom lika; ty då skola vi få se honom sådan han är.»[82]

Påtagligt är det givetvis, att det »kosmiska» träder tillbaka hos Johannes; eskatologien är koncentrerad till människorna i kosmos.

Lika litet alltså som hos Paulus är hos Johannes sluteskatologien utkonkurrerad av nufrälsningen. Fristproblematiken spelar för Johannes ingen roll. Att den fanns i hans miljö, därom vittnar Uppenbarelseboken. Men här är fristproblemet aktualiserat av förföljelserna och martyriet (ἕως πότε;), icke av en *inre* upplösning eller uppmjukning av den eskatologiska förväntningen. Det afficierar därför icke i och för sig den johanneiska eskatologien.

§ 15.

Lukas.

Sedan vi i det föregående ha tagit en överblick över det eskatologiska motivets ställning hos Jesus och hos de viktigaste representanterna för den urkristna tron och tanken, återvända vi till vårt egentliga tema, Lukasskrifternas eskatologiska åskådning, i avsikt att avslutande sammanfatta och precisera densamma.

Den bild, som har vunnits av den ursynoptiska, paulinska och johanneiska eskatologien, har bekräftat resultatet av undersökningarna i kap. I och II genom att bringa oss i kontakt med en sluten åskådning, från vilken den lukanska märkbart skiljer sig. Vi rekapitulera kort huvudpunkterna: Gudsrikesbegreppet är hos Lk starkt »förkyrkligat», präglat av tanken på kyrkans uppgifter i världen, speciellt missionen. Anden yttrar sig huvudsakligen i det profetiska och extatiska, som en intermitterande kraft av högre ordning, utan personlig prägel. Jesusbilden står icke i full organisk förbindelse med frälsningsverket, utan vinner

en viss självständighet i kategorierna av εὐεργέτης och undergörare. Frälsningen är väsentligen uttömd i begreppet ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν, dopet förmedlar Andegåvan. Etiken är behärskad av fattigdomsideal och principen om kristlig givmildhet. Parusiförväntningen, som är oförsvagad, saknar intim organisk anknytning till nufrälsningen i konkurrens med tanken om en mellantid fylld av kyrkans och missionens konkreta uppgifter. Det frälsningshistoriska skeendet fattas mekaniskt som uppfyllelse av skriften, i vilken hela programmet är uppställt på förhand. Därmed förenar sig en real syn på nutidshistorien, i vilkens ram Jesus och missionen sättas in. Allt detta präglar på olika sätt tredje evangelistens behandling av Jesustraditionen och den äldsta kyrkohistorien. Ehuru Lk icke är »historiker» i modern mening, har han dock en äkta historisk instinkt, annars skulle han icke ha kunnat koncipiera ett verk som Acta och utföra det så som han gjorde. Varken Paulus eller Johannes eller de äldre synoptikerna skulle kunnat skriva Acta.

Bakom denna Lk:s särställning ligger givetvis dels hans »hellenistiska» förutsättningar, dels den situation, i vilken han stod. Vad den senare beträffar, är att understryka, att han stod mitt i världsmissionens kraftigt pulserande liv på en tid, då missionen hade fått fast fot i de flesta huvudbastionerna omkring Medelhavet. Hur stor vikt tredje evangelisten, *auctor ad Theophilum*, lade vid dessa erövringar, kan man förstå av den omständigheten, att han sätter Paulus' ankomst till Rom såsom målet för sin andra bok. I och med att Paulus kommer till Rom, är Lk:s litterära avsikt fullföljd; vad han sedan berättar om Paulus *i* Rom (Acta 28: 17 ff.), är endast ditsatt för att avrunda framställningen, så att denna ej avbrytes för abrupt. Vilket intresse hade Lk av att följa Paulus till Rom, oaktat där ju redan fanns en kristen församling och aposteln genom sin fångenskap var förhindrad att där bedriva någon mera utsträckt mission? Uppenbarligen intet rent biografiskt intresse; ty i så fall skulle han knappast kunna underlåta att åtminstone antyda utgången av den tvååriga *custodia*, som Acta omförmäler (28: 30).

Intresset är alltså varken *missions*historiskt i trängre mening (evangeliets utbredning från ort till ort) eller biografiskt (missionärens arbete och öden), utan missions*historiskt*, det är präglat av ett realistiskt sinne för den kristna erövringen av världen. Då spela orter och landskap en roll med hänsyn till deras betydelse, politiskt, kulturellt, ekonomiskt. Detta realistiska sinne går igenom Apostlagärningarna men framträder givetvis aldrig i sin renhet. Det ingår i den till missionärens person knutna missionsskildringen. Men vid slutet av boken gör den historiska realismen sig förnimbar genom att göra det naturligt och självklart för Lk att föra sin framställning fram till Rom. Som Lk intet har att berätta om evangelii första ankomst till Rom, kan han endast fullfölja sin avsikt genom att följa Paulus dit, varigenom det skenet uppstår, att han ville ge apostelns biografi, vad som emellertid strider mot det abrupta sätt på vilket boken slutar.[83]

Alltså *Rom* har Lk:s intresse och hans särskilda intresse såsom världens huvudstad: »Från Jerusalem till Rom» är det program, som döljer sig bakom formuleringen Acta 1: 8. Även för Paulus var Rom av betydelse — säkerligen icke blott såsom mellanstation på vägen till Spanien (Rom. 15: 24); likväl är det påtagligt, att hos aposteln det rena, omedelbara, aktiva missionsintresset gör sig kraftigare gällande (Rom. 1: 9—13) än hos den nytestamentlige kyrkohistorikern.

*

Det hade varit en lockande uppgift att försöka att dra den linje, som vi ha påpekat hos Lk, vidare ner genom den efterapostoliska tiden och se, hur det eskatologiska motivet gestaltar sig hos de apostoliska fäderna, som ju i tid stå Lk och Jh ganska nära. Undersökas borde också, i vilken mån Lk genom sina särdrag har direkt influerat på den närmaste eftertiden. Men från dessa uppgifter måste vi avstå tills vidare. Huvudsaken här för oss har måst vara att arbeta fram den lukanska linjen och därmed skapa utgångspunkten för bearbetningen av den mera omfattande uppgiften.

Exkurs.

I.

Lukas tidsbegrepp.

Ett viktigt bidrag till tydningen av den inre formgivningen av den evangeliska traditionen utgör G. Dellings arbete: Das Zeitverständnis des Neuen Testaments, 1940. Han uppvisar här, hur väsensolika grekisk och judisk tids- och historieuppfattning är.

Det grekiska tidsbegreppet, som är föremål för filosofisk spekulation, rymmer en stor mångfald olika föreställningar och tendenser; frågan om tidens väsen och människans förhållande till det har funnit flera olika svar. Men typiskt grekiskt är detta, att tiden i sig själv är något givet, en egen verklighet, som behärskar, binder och reglerar livet med obönhörlig konsekvens; människan är »zeitverhaftet», hon och hennes öde är tidens slav. Tiden är icke en befriande gåva, en välsignelse, utan en förbannelse (s. 39).

Semiterna däremot sakna ett verkligt tidsbegrepp; tiden är för dem alltid ett med sitt innehåll; tidskvantiteten träder tillbaka för tidskvaliteten. Typiska för judendomen äro apokalyptiken och eskatologien. Här spelar tiden såsom sådan ingen roll. Det är omvälvningen, den radikala förändringen i alla förhållanden, som står i förgrunden av tanken. Tiden fortsätter även efter förändringen. Dess betydelse är att nödtorftigt periodisera och organisera det eskatologiska skeendet, att göra förnimbara ett »nu» och ett »härefter». För en verklig »krono-

logi» finns det ingen plats i denna judiska tankevärld. Gamla Testamentet och judendomen ha inget ord för »tid» såsom abstrakt begrepp. Den hebreiska ekvivalenten till χρόνος är יוֹם, יָמִים. Därtill kommer עוֹלָם och עֵת. »Es ergibt sich, dass der Schriftsteller des Alten Testaments nicht kontinuierlich, sondern sprunghaft denkt. Was er beobachtet, ist nicht der Ablauf der Zeit; für den hat er kein ausgeprägtes Gefühl und deshalb auch kein wesentliches Interesse. Was für ihn von Bedeutung ist, das sind die Höhepunkte der Geschichte. Nach ihnen wertet er den Zeitverlauf, den er aber nicht als solchen, sondern als Geschichte betrachtet, aber nun auch nicht im abendländischen Verständnis als (lineare) Entwicklungsgeschichte, sondern in sprunghaft punktueller Anschauungsweise als Anhäufung von wichtigen Ereignissen, von עִתִּים» (s. 49, 52).

Både för juden och för greken är tiden »ordningsform», för juden »inhaltlich wertmässig» i det subjektiva planet, för greken »mathematisch-physikalisch» på den punktuella linjen. Den israelitiska historieskrivningen saknar äkta sinne för tidsdistans och historiska differenser. Därför kan den utan betänkligheter modellera om historien efter egna ideal och synpunkter, utan att förnimma detta som en förfalskning. Den rabbinska exegesens ställning till det historiska stoffet och de profetiska spådomarna är precis av samma art som denna historieskrivning. Allt i texterna betraktas som syftande på nutiden eller vilken tid som helst. En profetia uppfylles många gånger och kommer att ofta uppfyllas och på olika sätt. Det historiskt betingade och begränsade ordet kan därför tas ut ur sitt sammanhang, isoleras och bli allmängiltigt.

En särställning ifråga om tidsförståelsen intar *den klassiska profetismen*, som utmärker sig genom sin »gläubiger Realismus.» Dess tolkning av historien skiljer sig från den senare apokalyptiken därutinnan, att profetian växer fram ur en bestämd historisk situation, som står i begrepp att »uppfyllas.» Hos Jesaja framträder detta förhållande med stor klarhet; Deutero-Jesaja ser Guds handlande konkret fullborda sig genom Kyros och Ebed

Jahve. Denna äkta profetia är hos Deutero-Jesaja inbäddad i mycken fantastik, som så lever vidare i den judiska apokalyptiken. Judendomens förhållande till det historiska saknar realism; hos rabbinatet upplöser sig historien i anekdoter.

Nya Testamentet som helhet står judendomen nära i sin tidsbetraktelse. Detta illustreras med den egendomliga roll, som ordet ἡμέρα spelar, dels såsom beteckning för en viss, bestämd dag, dels i alldeles obestämd bemärkelse. Tidsbegreppet är i viss mån »verräumlicht»; det åsyftas icke att kronologiskt mäta en tidsrymd eller fixera en tidpunkt, utan att nödtorftigt ordna händelserna i det mänskliga medvetandet. Bland evangelisterna har endast Lk ἐνιαυτός och μήν. ἔτος ha Mt och Lk endast en gång vardera. Här ligger orsaken till svårigheten att uppställa en relativ kronologi för Jesu liv; det är omöjligt att skriva ett »Jesu liv», därför att källorna sakna alla brukbara kronologiska hållpunkter. Allenast *Lk* söker skapa en viss kronologi genom sin »reseberättelse» (9: 51 ff.) samt genom sina tidsuppgifter i förhistorien. Hur intresserad Lk är av tidsuppgifterna, kan man se av reseberättelserna i Acta.

En närmare analys av den nytestamentliga tidskänslan ger Delling i § 10 ff. (s. 64 ff.). Han utför här, hurusom oaktat det nära sammanhanget med judisk tankestruktur i Nya Testamentet gör sig gällande »ein neues, christliches Zeitgefühl jenseits des jüdisch-griechischen Gegensatzes.» Denna nya »Zeitgefühl» ger sig uttryck i »die Neuprägung des Kairos-Begriffes». Här möta vi igen den klassiska profetiska realismen, nu knuten till Jesus och hans verk. Det är den *uppfyllda* καιρός, som dominerar den nytestamentliga tanken; Människosonen, »das Christus-Geschehen» är τὸ πλήρωμα. I sin syn på den nytestamentliga eskatologien stämmer Delling väsentligen överens med Otto. Urkristendomen levde i medvetandet om en »eschatologische Gegenwart», löftet om Guds rike är uppfyllt i nutiden. Men det finns också ett nutidslöfte, som ännu icke är uppfyllt: »dagen» är kommen, och den kommer. Parusin är så fast förbunden med det närvarande πλήρωμα τοῦ χρόνου, att frågan om den kommer förr eller senare

blir likgiltig. Den skenbara klyvningen i det nytestamentliga eskatologiska medvetandet hänger samman med fasthållandet av det judiska tidsschemat: ὁ αἰὼν οὗτος — ὁ αἰὼν μέλλων. Där detta schema gör sig gällande, ter sig Messias' första framträdande som den första uppfyllelsen av det gammaltestamentliga löftet, såsom *upptakten* till den andra uppfyllelsen (parusin), som står i *temporalt* sammanhang med den första. Där det judiska tidsschemat är sprängt (och Jesus sprängde det), är Jesu fullbordade verk den avgörande, fullgiltiga uppfyllelsen och står i *sakligt* sammanhang med den väntade parusin (s. 102).

Av Dellings innehålls- och idérika arbete måste vi inskränka oss till ett referat av detta samt slutligen återge, vad han säger om *Lk* (s. 80 f.). Lk använder καιρός i evangeliet 13, i Acta 9 gånger; χρόνος resp. 7 och 17 gånger (1/3 av alla χρόνος-ställen i Nya Testamentet). ὥρα har i Acta endast kronologisk betydelse, αἰώνιος och αἰών förekomma endast ett par gånger. Mest intresserar Acta, där Lk är minst bunden av sina förlagor, och här visar det sig, att καιρός mest användes »in abgeblassterem Sinn», icke som beteckning för »erfüllte Gottesstunden». Lk:s tidsförståelse är »väsentligen lineär, alltså grekisk.» Lk:s förhållande till tidskategorien är på det hela taget naivt; han hör icke till de nytestamentliga författarna, som klart ha gripit Kristusskeendet i hela dess djuphet; han rör sig i vid utsträckning i den utomkristna folkfromhetens tankeformer. Han, den ende säkert hednakristne författaren i Nya Testamentet, rör sig i den oreflekterade tankens naiva schema.

Så långt Delling. I det stora hela måste vi instämma i hans resultat. Och vad speciellt Lk beträffar, torde han ha pekat på något riktigt. Delling anser, att Lk:s förhållande till tidskategorien är »grekiskt»; men icke reflekterat, utan naivt, oreflekterat. Detta stämmer med vår uppfattning av Lk:s »hellenism». Det är icke fråga om ett djuptgående inträngande i grekisk tanke och formgivning utan fastmera om allmängrekiska drag och tendenser, prägeln av en kulturell »Koiné», som färgar tredje evangelistens skriftställarskap. Härutinnan var han dock säkert

i högre grad än man allmänt antager exponent för den framväxande hellenistiska kyrkan. Man har t. ex. med rätta påpekat, att Lk gärna imiterar Septuagintastilen.[84] Detta är helt säkert icke en personlig skriftställaregenhet hos Lk, utan han har upptagit och odlat en form, som levde i hans kyrka. Så har också förvisso hans naivt »lineära» tidsbegrepp varit hans kyrkas och där smält samman med Jesustraditionens καιρός-typ. Resultatet kunna vi åter iakttaga i Lukasskrifterna med deras egendomliga förening av »primitiva» element och en mera världsvan tanke och stil. Föreningen av dessa olika ingredienser ger sig olika uttryck, i språk, realia, litterär komposition och gruppering av traditionsmaterialet. Att efterforska och uppvisa alla detaljer i den lukanska åskådningen och formgivningen är en uppgift, som kräver många forskares mödor. Men ju mera denna uppgift löses, desto klarare skall Lk framstå som innehavare av en nyckelposition i urkristendomens utvecklingshistoria, i sin egenskap av exponent för den grekiska missionskyrkans väsen, ideal och stilform.

II.

Fristproblemet.

Detta problem är givet i och med själva den eskatologiska åskådningen i dess apokalyptiska form. Religionen är väsentligen hopp; den är framåtriktad mot »dagen» som kommer. Denna intensiva framåtriktning med dess depreciering av det närvarande och glorifiering av den kommande tidsåldern framkallar fristproblematiken, som alltså redan sysselsatte judendomen. Problemet hade inom apokalyptiken en mera lidelsefull karaktär; inom lagfromheten behandlas frågan mera akademiskt. *Apokalyptikens otålighet* över dröjsmålet kompenserade sig genom att man gav akt på de förebådande *tecknen*, som tillika hade apologetiskt värde gentemot *skeptikerna* och satte mod i dem som tröttnade. En hel del av de apokalyptiska konstruktionerna av sluttidens intervaller, pauser, retarderingar o. s. v. ha säkert sprungit

fram ur behovet att efter besvikelser lugna och stärka sig själv och andra och möjliggöra hoppets fasthållande.

Rabbinismen, förankrad i Tora, kunde ge fristproblemet en lugnare behandling. Det var fråga om קֵץ, τὸ τέλος, övergången mellan הָעוֹלָם הַזֶּה och הָעוֹלָם הַבָּא. De skriftlärde lärde att änden kan påskyndas genom bot, hållande av buden, torastudium och allmosegivande. Å andra sidan fördröjes den av Israels splittring, laglöshet och ondska. Motstridande krafter äro således i farten, och följaktligen kan ingen beräkna tidpunkten, när änden kommer. Detta torde vara en väsentlig orsak till rabbinatets likgiltighet för apokalyptisk teckentydning och kalkyl. Men därmed förenar sig också ett religiöst motiv: tiden för קֵץ är Guds egen hemlighet, som han förbehållit sig själv. Ytterst ligger avgörandet i Guds suveräna hand; därför är rikets kommande föremål för den synagogala *bönen*. Denna bön var gemensam för apokalyptiken och nomismen, men hade hos de två riktningarna inom judendomen en mycket olika intensitet och temperatur, Apokalyptiken lade hela sin själ i bönen om Riket; för nomismen var Rikets kommande ett mål, som kunde vara mer eller mindre aktuellt, alltefter som Israels dagar i denna *ʿolām* voro mer eller mindre drägliga.[85]

Inom *Jesu lärjungakrets* torde ha härskat en högspänd förväntan om Rikets inbrott; men källorna skänka oss inga inblickar i de fantasier, förväntningar, diskussioner och beräkningar, som där måste ha ägt rum. Klart är endast att Jesu undervisning om nödvändigheten av Människosonens död stötte på mycket ringa förståelse, ja, rentav på motstånd (Mk 8: 32 f.). De Jesusord traditionen har bevarat och som syfta på fristproblematiken äro främst vittnesbörd om läget i urkyrkan. Några kunna dock gå tillbaka på Jesus. Han lärde de sina att *bedja* ἐλθάτω ἡ βασιλεία σου och band dem därigenom vid framtidshoppet. Troligen har han också betecknat *tidpunkten* för τὸ τέλος såsom *Guds hemlighet* (Mk 13: 32) och talat inträngande ord om *vaksamhet* (Mk 13: 34 ff.; Mt 25: 1—13). Säkert talade han också om »tecken», som lärjungarna skulle ge akt på och låta sig upp-

livas av (Mk 13: 28 f.). Men dessa »tecken» äro av annat slag än de apokalyptiska detaljerna; de äro i största *allmänhet* ett vittnesbörd om att den eskatologiska processen är i full gång och nalkas änden (Mk 13: 28).

I den av Jesu död och uppståndelse betingade *urkyrkan* komplicerades fristproblemet och differentierade sig, utan att vi dock kunna närmare säga något om utvecklingens förlopp. I källorna ligga alla vittnesbörd om denna utveckling i ett och samma plan. Kyrkoledningen har med säker takt sökt att hålla medelvägen mellan apokalyptiskt svärmeri och likgiltighet inför parusin. Den bekämpade alla beräkningar, utan att dock förneka »tecknens» betydelse. Med obönhörlig konsekvens avvisade den alla ψευδόχριστοι och ψευδοπροφῆται, som sade ἰδοὺ ὧδε, ἰδοὺ ἐκεῖ eller ἐγώ εἰμι. När Messias kommer, sker allt med blixtens fart. Därför gäller det att alltid vara *beredd*. Detta motiv hade en dubbel udd, mot svärmeriet å ena sidan, mot sorglösheten och säkerheten å den andra sidan. *Förföljelsen* och *lidandet* ingå i det eskatologiska skeendet och äro »tecken» på att det går mot slutet. *Otåligheten* mötes med ett »snart» och med en varning för att mista tron (Lk 18: 8), med maning till ståndaktighet (Mk 13: 13). — Försiktig tycks man från början ha varit med att *motivera parusiuppskovet*. Ordet om världsmissionen (Mk 13: 10) verkar nästan parentetiskt. Lk:s undervisning om Anden och missionen med dess indirekta polemik mot närförväntningarna om Messiasriket röjer mera framskridna förhållanden.

I den *paulinska missionskyrkan* skymtar intet egentligt fristproblem fram. I Tessalonika blev aposteln tvungen att uppträda mot apokalyptisk överspändhet (2 Tess.). I samma församling måste han skingra missförstånd, som uppkommit genom några kristna bröders död före den förväntade parusin (kap. 4); för honom personligen var döden i evangelii tjänst ett problem (Fil. 1: 22—25; 2 Kor. 5: 1—10). Men någon tanke om »parusiuppskov» förnimmes icke i hans brev varken hos honom eller hans församlingar. Huruvida i Korint parusitanken var hotad i samband med uppståndelsetron veta vi ej.

Emellertid måste fristproblemet ha varit mycket mera diskuterat än som kommer till synes i källorna. Kyrkoledningen lyckades hålla utvecklingen i sunda banor betecknade med orden ståndaktighet, vaksamhet, lugn. Den kritiska situationen uppstod, när *trötthet* och *skepsis* började göra sig gällande såsom den stora faran i stället för otålighet och svärmeri. Om försöken att bemästra denna fara vittna Hebreerbrevet och 2 Petri brev. Likväl är det felaktigt att säga, att det är trötthet och besvikelse över den uteblivna parusin, som aveskatologiserat kyrkan. Aveskatologiseringen ligger i fortsättningen av den process, som vi spåra i sin begynnelse i Lukasskrifterna: frälsningens immanens, etikens rationalisering och socialisering äro de viktigaste faktorerna i omvandlingen.[85a]

III.

Ἐντὸς ὑμῶν.

1.

Till utläggningen.

Tolkningen av Lk 17: 20 f. är kontrovers. Svårigheten är att bestämma förhållandet mellan den negativa och den positiva satsen, mellan ἔρχεται och ἐστίν. — Fariséerna fråga: πότε ἔρχεται ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ; Det gäller tidpunkten för Gudsrikets inbrytande. Denna fråga innesluter även ett πῶς ἔρχεται; Ty tidpunkten kan i ett fall som detta endast angivas genom att besked lämnas om »tecken» (Messias, Människosonen, tecken i sol och måne o. s. v.). Jesu svar avvisar i sin negativa del varje sådan teckentydning; οὐκ ἔρχεται ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ μετὰ παρατηρήσεως måste betyda: »Icke kommer Guds rike på ett sådant sätt, att man kan observera det», jf. den synonyma parallellsatsen οὐδὲ ἐροῦσιν· ἰδοὺ ὧδε ἢ· ἐκεῖ.

Den naturliga positiva antitesen till den avvisande föreställningen skulle då vara antingen 1) Guds rike kommer *plötsligt*,

överraskande (jf. bilden om ljungelden 17: 24), eller 2) det kommer *hemligt*, osynligt (jf. Theofylakt: ἄγνωστος καὶ ἀπαρατήρητος). — Det första alternativet har sina förespråkare; men kan ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν betyda: »Det skall plötsligen vara bland eder?» Det är föga troligt. Man får dock det intrycket, att det på något sätt måste syftas på Gudsrikets hemlighet. På den ståndpunkten ställa sig också så gott som alla både äldre och nutida uttolkare. Men på denna punkt skiljas också vägarna. Betyder ἐντὸς ὑμῶν »bland eder». *inter* vos, eller »invärtes i eder», *intra* vos? C:a 90 % av exegeterna bekänna sig till *inter* vos. I motsättning till den vanliga judiska Gudsrikestanken antyder här Jesus sin uppfattning: Guds rike är här och nu, mitt i Israel (ἐντὸς ὑμῶν), representerat av honom och hans lärjungar.

Så utbredd som denna exeges är och så energiskt den hävdas i samband med den nya insikten i Jesu Gudsrikestanke (t. ex. av Otto[86]), så finns det dock framstående exegeter, som icke kunna acceptera den, som t. ex. Harnack, L. Brun, M. Dibelius. Vi ansluta oss till dem och anföra följande invändningar mot *communis opinio* i detta stycke: Ἐντὸς ὑμῶν kan knappast betyda »bland eder» (ἐν μέσῳ ὑμῶν). De ställen ur greciteten, som anföras till stöd (Xenofon Anab. I 10, 3; Hellen. II 3, 19; Platon Leg. VII 789 A), räcka ej till att motivera en så ovanlig översättning av ἐντός. — Vidare: communis opinio överbelastar både ἔρχεται och ἐστίν. Den förbiser, att vikten i det negativa förledet ligger helt och hållet på μετὰ παρατηρήσεως; begreppet ἔρχεσθαι negeras icke i samband med ἡ βασιλεία. Guds rike *kommer*, men icke *cum observatione*. Och det spinkiga ἐστίν kan icke bära vikten av ett ἤδη πάρεστιν (jf. O. Holtzmann). — Därtill kommer att om Jesus vill säga: »Guds rike är redan i eder mitt, i mig och mina lärjungar, huru kan han då påstå, att Guds rike icke kommer μετὰ παρατηρήσεως? Ty detta kan icke betyda *cum apparatu splendido* (så som det ibland översättes), utan endast »såsom föremål för iakttagelse». Och Jesus och hans lärjungakrets var dock ett livligt uppmärksammat fenomen i sin samtid.

Oppositionen mot att översätta ἐντὸς ὑμῶν med »*invärtes i eder*» drives av två motiv. *Dels* skulle Jesus icke kunna sagt detta till sina dödsfiender fariseerna — en invändning utan all vikt, enär utsagan är allmängiltig och har den formella karaktären av en definition; *dels* finner man en spiritualisering av Gudsrikesbegreppet, som icke stämmer med andra Jesusord, t. ex. med den omedelbara fortsättningen, 17: 22 ff. Med tanke på Jesu benägenhet för paradoxala formuleringar borde man kunna lugna sig inför den senare farhågan. Poängen ligger icke i motsättningen ἔρχεται — ἐστίν utan i antitesen μετὰ παρατηρήσεως — ἐντὸς ὑμῶν. Hur skall denna antites förstås?

Vägen till denna förståelse har enligt vår mening M. Dibelius visat i sitt arbete Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum (1925), där han bl. a. behandlar Guds rikes »tecken» (s. 40): »Die Allzuklugen aber, die durch eifriges Observieren des Wetters (vielleicht auch in Verbindung damit geweissagter apokalyptischer Zeichen) inne zu werden hoffen, dabei aber das Gefühl für die wesentliche Nähe des Reiches verlieren, weist er auf die wahren Zeichen der Zeit: 'Ihr Heuchler, das Aussehen von Erde und Himmel wisst ihr zu deuten, warum deutet ihr denn nicht diese Zeit?' (Lk 12: 56). Wo in Wirklichkeit zu observieren wäre, sagt ein anderes Wort, gewöhnlich als Beweis für die Innerlichkeit des 'Reich-Gottes-Gedankens' bei Jesus verstanden, aber vermöge seiner *klaren Gegenüberstellung von falschem und richtigem Observieren* ganz unmissverständlich *nicht* auf das Wesen des Reiches Gottes, sondern auf seine *Zeichen* zu beziehen: 'das Reich Gottes kommt nicht so, dass man danach ausspähen oder sagen kann: schau hierhin oder dorthin; denn siehe, das Reich Gottes ist in eurem Innern'. Auch hier ist die Verkürzung der Redeweise — 'Reich' statt 'Zeichen für seine Nähe' — nur von denen misszuverstehen, die sich von der Gewöhnung an modernen kirchlichen Sprachgebrauch nicht frei machen können. Was abgelehnt wird, ist *nicht der Zukunftscharakter* des Reiches, sondern die übliche Technik apokalyptischen Observierens. Das Reich Gottes *ist im Kommen*, aber

nicht aus den Gestirnen, sondern *aus eurem Herzen* soll euch Gewissheit seiner Nähe werden.» Så långt Dibelius (samtliga kursiveringar gjorda av oss).

Helt säkert har Dibelius härmed pekat på den rätta vägen till tolkning av Jesu svar på fariseernas fråga om Gudsrikets kommande. Han betonar antitesen μετὰ παρατηρήσεως och ἐντὸς ὑμῶν och varnar för att överse det förkortade uttryckssättet. M. a. o. man får icke betrakta Jesu svar såsom en *reguljär definition* av Guds rike, uttömmande dettas väsen; utan fastmera såsom en ganska lös och av omständigheterna bestämd karakteristik, som vill framhäva en sida eller relation av Gudsriket gentemot missförstånd och missbruk. Säkert innesluter det objektiva uttryckssättet en vädjan till det subjektiva förhållandet (jf. Dibelius); men vi skulle vilja parafrasera tanken på följande sätt: *i Guds rike gäller det icke att gå och spana efter yttre tecken på dess ankomst; vad I han att göra är att hålla eder andligen beredda. Är hjärtat i rätt skick, så ordnar sig det övriga »av sig självt.»*

Enligt vår åsikt kommer på det sättet relationen mellan ἔρχεται och ἐστίν bäst till sin rätt. Ordet Lk 17: 20 f. torde ha fått sin nuvarande form i den lukanska kyrkan. När Lk låter Jesus fälla detta ord såsom svar på en fråga ställd av *fariseerna*, vill han därmed beteckna all παρατήρησις som judiskt ofog, dömt redan av Jesus själv, som uttryckligen hänvisar till den inre uppgiften såsom det enda nödvändiga.

2.

Ur tolkningens historia.

Lk 17: 21 har egentligen blivit aktuellt i den moderna debatten om innebörden av »Guds rike» i Jesu förkunnelse. Men diskussionen om förståelsen av ἐντὸς ὑμῶν är mycket äldre. De två alternativen *intra* vos och *inter* vos konkurrera i exegeternas vota ända sedan humanismens dagar. Här avses icke att ge en

uttömmande historik över utläggningarna, endast några viktiga exempel skola anföras.

Som man kan vänta sig, tar kyrkans förste store exeget, Origenes, fasta på vårt logion och tyder det spiritualistiskt. I περὶ ἀρχῶν I, III, 63 (Migne, P. G., XI, s. 152) finner han från en mera allmänfilosofisk ståndpunkt, att »intra vos» betyder, att ingen människa står utanför Gudsgemenskapen: »Item quod omnes homines non sunt extra communionem Dei, hoc modo Evangelium docet, dicente Salvatore: Regnum Dei . . . intra vos est.» — I περὶ εὐχῆς 238 (Migne, P. G., XI, s. 496) ger han vid behandlingen av bönen »Tillkomme ditt rike» uttryck för den tanken, att liksom människan beder om att Riket må komma, så kan hon följaktligen bedja, att Gudsriket ἐντὸς ὑμῶν må utvecklas, bära frukt och nå fullkomning: Ἐλθάτω ἡ βασιλεία σου . . . δηλονότι ὁ εὐχόμενος ἐλθεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ, περὶ τοῦ τὴν ἐν αὐτῷ βασιλείαν τοῦ Θεοῦ ἀνατεῖλαι καὶ καρποφορῆσαι καὶ τελειωθῆναι, εὐλόγως εὔχεται. Frälsningen är en invärtes möjlighet: »Non enim extrinsecus aliunde quaerenda sunt, sed intra nos est salutis occasio, sicut et Dominus dixit: ecce enim regnum Dei intra vos est. Intra nos namque est conversionis facultas (In Numeros Hom. XXIV, 363, Migne, P. G., XII, s. 760). Gudsriket intra nos skapas av det inneboende ordet, τὸ ῥῆμα: Ἐγγύς σου ἐστὶ τὸ ῥῆμα καὶ περὶ τῶν κατωτάτω· καὶ τί γὰρ ἄλλο ἢ τὸν λόγον τὸν πανταχοῦ ὁ ἅγιος δύναται ἔχειν ἐν ἑαυτῷ; ἡ γὰρ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν (In Ierem. Hom. XVIII, 243, Migne, P. G., XIII, s. 468). Överhuvudtaget måste Gudsriket sökas invärtes: τούτοις δὲ φιλανθρώπως ὁ Σωτὴρ ὑποδείκνυσι καὶ τὰ περὶ τῆς τοῦ Θεοῦ βασιλείας, ἵνα μὴ ζητῶσιν αὐτὴν ἔξω ἑαυτῶν . . . φησὶ γὰρ αὐτοῖς· ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστί καὶ ὅσον γε σῴζομεν τὰ ἐνσπαρέντα ἡμῶν τῇ ψυχῇ τῆς ἀληθείας σπέρματα, καὶ τὰς ἀρχὰς αὐτῆς, οὐδέπω ἀπελήλυθεν ἀφ' ἡμῶν ὁ Λόγος, (Comment. in Ioann. Tom. XIX, 294, Migne, P. G., XIV, s. 548). Gudsriket är icke allas besittning; det är även ett syndens rike, och människans existens är präglad av endera riket: »Non omnibus Salvator dicit: regnum Dei intra vos est: siquidem in peccatoribus

regnum peccati est, et absque ulla ambiguitate, aut regnum peccati, aut regnum Dei in corde nostro imperat. Unde sive quae facimus, sive quae loquimur, sive quae cogitamus, contemplemur attentius, et tunc videbimus utrum Dei imperium regnet in nobis, an imperium delinctorum» (In Lucam Hom. XXXVI, 976, Migne, P. G., XIII, s. 1894 f.).

På denna av Origenes lagda grund bygger utläggningen vidare ända ned till reformationen. En speciell poäng möter hos Tertullianus, som sammanför Lk 17: 20 f. med 5 Mos. 30: 11—14: ». . . Non venit . . . nec dicunt, ecce hic, ecce illic; ecce enim regnum Dei intra vos est» och betonar: »intra vos est, id est in manu, in potestate vestra, si audiatis, si faciatis Dei praeceptum» (adv. Marc. IV, 35, Migne, P. L., II, s. 448) jf. Cyrillus av Alexandria: ἐντὸς γὰρ ὑμῶν ἐστί· τουτέστιν ἐν ταῖς ὑμετέραις προαιρέσεσιν καὶ ἐν ἐξουσίᾳ κεῖται τὸ λαβεῖν αὐτήν (Comment. in Lucam, 368, Migne, P. G., LXXII, s. 841) och Gregorius Nyssenus: ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν· ἐνδείκνυται γὰρ, οἶμαι, ὁ λόγος αὐτῷ, ὅτι τὸ τοῦ Θεοῦ ἀγαθὸν οὐ διώρισται τῆς φύσεως ἡμῶν οὐδὲ πόῤῥωθέν που τῶν ζητεῖν αὐτὸ προαιρουμένων ἀπῴκισται ’αλλ’ ἐν ἑκάστῳ ἐστίν, ἀγνοούμενον μὲν καὶ λανθάνον, ὅταν ὑπὸ τῶν μεριμνῶν τε καὶ ἡδονῶν τοῦ βίου συμπνίγηται (De Virginitate XII, Migne. P. G., XLVI, s. 372 f.). Gudsbelätet är karakteristiskt grekiskt.

Luther: Guds rike kommer icke »mit äusseren Gebärden», läser ut ur ordet motsättningen till romarkyrkans ceremoniae et ritus. Den efterreformatoriska utläggningen tolkar genomgående ἐντὸς ὑμῶν om den helige Andes gärning i hjärtat.

Så småningom dyker översättningen »bland eder» upp: Grotius, Bengel (till ὑμῶν: »non respectu cordis singulorum pharisaeorum . . . sed respectu totius populi Iudaici), Lightfoot, Meyer; i nyaste tid t. ex. B. Weiss, Lagrange, Zahn, Schlatter, Rengstorf, Otto.

Det lärda 1700-talet diskuterade ingående de två alternativen. Från denna tid föreligga två omfattande avhandlingar: B. Hannecker, Disputatio de Regno Dei in nobis, Wittenberg 1705,

och J. A. Gnilius, Tentamen exegeseos ad dictum Salvatoris Luc. XVII. 20. 21 de Regno Dei in terris institutum, Strassburg 1733, jf. J. Chr. Wolff, Curae Phil. et Crit. in IV s. s. Evangelia, ed. secunda, Hamburg 1733, ad loc., och J. C. Koecherus, Analecta, Altenburg 1766, ad loc.

Tolkningen »Guds rike är, när det kommer, plötsligt bland eder» representeras bl. a. av J. Weiss, Loisy, Bultmann, F. Hauck.[87]

En egendomlig uppfattning har gjorts gällande av J. Hering (Le Royaume de Dieu et sa venue, 1937, s. 42 ff.). Han stöder sig på ett yttrande av A. Meyer (Jesu Muttersprache, 1896, s. 87), som översätter οὐ μετὰ παρατηρήσεως med »nicht heimlich» (d. v. s. icke så att man behöver spänt spana efter det, בִּנְטִיר). Riket kommer öppet och synligt för alla. De följande orden οὐδὲ ἐροῦσιν κτλ. äro då icke en precisering av μετὰ παρατηρήσεως utan bemöta ett andra missförstånd: Guds rike kommer uppenbart och synligt; men å andra sidan skall man icke kunna lokalisera det på någon bestämd punkt eller i någon viss företeelse inom ramen av vår värld: Guds rike är (när det kommer) mitt ibland eder.[88]

Bland moderna exegeter har särskilt L. Brun energiskt hävdat det sedan Origenes traditionella *intra vos* (Lukas-Evangeliet, s. 432 ff.). Jesu svar på fariseerfrågan »markerer motsetningen mellem Jesu syn og det fariseisk-jødiske; men istedenfor en almindelig grunnsetning trer en personlig vending som rummer en praktisk appell: Guds kongedømme er inneni eder, det er bestemt til å virkeliggjøres i eders egne hjerter, dèr er stedet for dets åpenbarelse! . . . det er av indre, åndelig art og 'kommer' gjennem gudsordets virken i ens eget og andres hjerter; først når det er kommet, kan man hos sig selv og andre kjenne dets virkninger.» — Denna tolkning håller sig i nära anslutning till den av oss förordade, i synnerhet genom att betona Jesu svars karaktär icke av en definition utan av en *vädjan* (appell). Dock förefaller Brun ändock något väl bunden av svarets formella definitionskaraktär. »Guds rike» hos

Lukas är mer än hjärtelivet hos de enskilda troende. Det är kyrkan, som ser fram mot sin fulländning vid parusin. Det omdiskuterade ἐντὸς ὑμῶν markerar därför endast det område, där de längtande och frågande kristna ha sin centrala uppgift i Gudsriket. Detta självt är Guds verk och kommer, när han så vill.[89]

Noter.

KAP. I.

[1] F. Holmström, Det eskatologiska motivet i nutida teologi, 1933; W. G. Kümmel, Die Eschatologie der Evangelien, 1936.

[2] Till Lukaskritikens historia se A. Loisy, L'Évangile selon Luc, 1924; J. M. Creed, The Gospel according to St. Luke, 1930; B. H. Streeter, The Four Gospels, 1924; V. Taylor, Behind the Third Gospel, 1926. De nyaste källhypoteserna rörande Lkevg. refererar och kritiserar K. Grobel, Formgeschichte und Quellenanalyse, 1937, s. 67—123. — Uppfattningen av Lkevg. som en *historisk* skrift kan sägas ta sin början med G. E. Lessings 1777—1778 författade och år 1784 publicerade skiss, Neue Hypothese über die Evangelisten, als bloss menschliche Geschichtsschreiber betrachtet (Lessings Sämtliche Werke, hrsg. von Hugo Göring, 18. B. s. 203—220). Icke blott Lkevg. utan även de övriga evangelierna lösgjordes nu från bundenheten vid kanon som värderingsnorm (»höhere Würde») och rönte uppmärksamhet som litterära dokument med likheter och olikheter inbördes. Mt, Mk och Lk äro översättningar av ett arameiskt urevangelium (enligt L. Hebreerevangeliet) — Lk som en uttryckligen angiven, av αὐτόπται καὶ ὑπηρέται τοῦ λόγου berikad översättning (§§ 45—48), Mk och Lk utfyllande klyftan mellan Mt och Jh (§ 66). J. G. Herder markerar i Regel der Zusammenstellung unserer Evangelien, aus ihrer Entstehung und Ordnung, 1797, (Johann Gottfried von Herder's Sämmtliche Werke, hrsg. durch J. G. Müller, Zur Religion und Theologie, XII. B., 2. Hälfte. Wien und Prag 1820, s. 1—60) ett framsteg såtillvida som H. förmenar, att Lk brukar källorna (en palestinsk tradition, förmedlad av ögonvittnen och ordets tjänare, bredvid ett på muntlig kateketisk tradition baserat, omkring år 60 hopfogat arameiskt Nasarenerevangelium) i sitt eget syfte och anlägger historikerns, människovännens, hellenistens synpunkter (»schrieb für Hellenisten eine lesbare Geschichte», s. 49, »die erste christliche Geschichte», s. 57). Tübingerskolans syn på evangelietraditionen (representerad t. ex. av

F. C. Baur, Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien, ihr Verhältnis zu einander, ihren Character und Ursprung, Tübingen 1847) innebar i sin tur ett nytt moment, ett nytt framsteg: evangelierna ställdes in i en urkyrklig utvecklingsprocess och erhöllo sin bestämda plats i denna utveckling (Mt ett judiskt-palestinskt urevangelium, ej identiskt med vår kanoniske Mt — Lk ett paulinskt evangelium, ursprungligen detsamma som Marcions, sedermera ombildat i antimarcionitisk riktning till vår Lk — Mk ett »neutralt» evangelium, grundat på Mt och Lk). Vad som kunde vara riktigt i denna syn på evangelierna som bestämmande för den urkyrkliga utvecklingen, fördunklades emellertid av grundåskådningens historiefilosofiska konstruktion och dess orimliga konsekvenser beträffande evangelieskrifternas datering till tiden 130—170 e. Kr.

Överdrifterna i Tübingerskolans exegetiska åskådning ledde dock till värdefulla resultat: Marcions roll bakom Lk röjdes undan (G. Volkmar, Das Evangelium Marcions, 1850), Q blev en erkänd källa bakom Mt och Lk, tvåkällshypotesen stabiliserades (om arbeten som röra den senare se Loisy, a. a., s. 14 ff.).

Om frågeställningen hos A. Harnack: Lukas der Artzt, der Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte, 1906; Sprüche und Reden Jesu, die zweite Quelle des Matthäus und Lukas 1907; Die Apostelgeschichte, 1908; Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte und zur Abfassungszeit der synoptischen Evangelien, 1911, se Loisy, a. a., s. 19 f. (Om översättningen till eng., se Appendix, A. Harnack; som exempel på den debatt, som Harnacks synpunkter väckte kan anföras B. W. Bacon, Professor Harnack on the Lukan Narrative; J. F. Bethune-Baker, Chronicle: New Testament; C. W. Emmet, Professor Harnack on the Second Source of the First and the Third Gospel; J. MacRory, Prof. Harnack and St. Luke's Historical Authority; J. Moffatt, Harnack on Luke the Author; W. M. Ramsay, Prof. Harnack on Luke, se för samtliga Appendix).

Hur komma tillrätta med *det lukanska särgodset?* — B. Weiss antog (Die Quellen des Lukasevangeliums, 1907, jf. Das Leben Jesu I—II, 1883, I, s. 80, jf. även Die Quellen der synoptischen Überlieferung, 1908) bakom Lk förutom Mk och Q en källa av palestinskt ursprung, »Lukasquelle», »L», innehållande berättelser och logia besläktade med johanneisk tradition. Fr. Spitta menade (Die Synoptische Grundschrift in ihrer Überlieferung durch das Lukasevangelium, 1912) att Lk byggde på Q och en grundskrift, vilken senare låg till grund för såväl Mk som Mt men bäst trädde i dagen i Lk. Lk 9: 51—18: 14 kallade Spitta »Das Buch der Reden Jesu», ett i grund-

skriften infogat stycke. Tillsatserna till grundskriften hos Lk förklarades av S. komma från en äldre Mkform än vår kanoniske Mk (Mk^1), som i sin tur går tillbaka på en äldre skrift (Gr^m), ungefär identisk med grundskriften hos Lk (Gr^L). En betydande del av Lk-debatten utgör frågan om den s. k. *Proto-Lukashypotesen*, som kommit att, framförallt på engelskspråkigt gebit, bli en Lkforskningens huvudlinje under 1920- och 1930-talen. Proto-Lukashypotesen är ett försök att ge det lukanska särgodset en ledande ställning i urtraditionen och skapa en med Mk likvärdig källa. Redan P. FEINE hade varit inne på något liknande (Eine vorkanonische Überlieferung des Lukas in Evangelium und Apostelgeschichte, 1891): en grundskrift ligger bakom alla de synoptiska evangelierna; Lk återgår på Mk, grundskriften och en speciell källa, där Q-material redan sammansmält med lukanskt särgods. Proto-Lukashypotesens främsta namn är B. H. STREETER, huvudarbetet härom dennes The Four Gospels. A Study of Origins, 1924, där hypotesen anges så: »The non-Marcan sections represent a single document, and to Luke this was the framework, into which he inserted, at convenient places, extracts from Mk» (s. 208). Proto-Lukas är en enhetlig källa (Q + L), vari ingår fyra stora stycken, 3: 1—4: 30; 6: 20—8: 3; 9: 51—18: 14; 19: 1—27 jämte lidandes- och uppståndelseberättelser, allt författat av Lukas, Pauli följeslagare, under tvåårsvistelsen i Caesarea närmast till därvarande församlings bruk och sedan utökat med stycken ur Mk och med uvertyren till vår kanoniske Lk. — Före publiceringen av The Four Gospels, som inrymmer en mångfald brännande, ännu olösta och väl olösbara problem i den evangeliska traditionen (främst textvittnenas och de enskilda evangeliekällornas anknytning till olika kyrkliga centra) hade Proto-Lukashypotesen börjat väcka diskussion genom Streeters artikel Fresh Light on the Synoptic Problem oktober 1921 i HJ, XX, s. 103—112, vilken i utökad form ingår i The Four Gospels, kap. VIII. Det väsentliga av diskussionen om Proto-Lukashypotesen kan följas i nedannämnda arbeten: A. C. HEADLAM, The Life and Teaching of Jesus Christ, 1923; V. TAYLOR, The Value of the Proto-Luke Hypothesis; Behind the third Gospel; »The Four-Document Hypothesis»; The Proto-Luke Hypothesis; Is the Proto-Luke Hypothesis sound? (från åren 1924—1928, se Appendix). — M. DIBELIUS starkt avvisande i rec. av Behind the third Gospel, ThLZ, 1927, sp. 146 f. Vidare: S. J. CASE, Reopening the Synoptic Problem; J. W. HUNKIN, The Composition of the Third Gospel, with special Reference to Canon Streeter's Theory of Proto-Luke; J. V. BARTLET, Diskussion av »Proto-Luke Hypothesis»; W. LOCKTON, Certain alleged Gospel Sources . . . Proto-Luke . .;

E. C. Selwyn, Diskussion av »Proto-Luke Hypothesis»; A. M. Perry, »Proto-Luke» and the »Chicago Theory» of the Synoptic Problem; J. M. Creed, 'L' and the Structure of the Lucan Gospel: a Study of the Proto-Luke Hypothesis; The supposed Proto-Lukan Narrative of the Trial before Pilate; M. Goguel, Luke and Mark; with a Discussion of Streeter's Theory (under tiden 1926 till 1933, se Appendix). — Ett antal arbeten, som förbereda de med Proto-Lukashypotesen förknippade problemen, sammanställer V. Taylor, Behind the third Gospel, s. 2—27.

Ytterligare arbeten med sikte på det lukanska särgodset äro: W. Larfeld, Die neutestamentlichen Evangelien, 1925, där det lukanska särgodset anges härstamma från ett flertal källor (förhistorien, släkttavlan, berättelsematerial, Jesusord, de två sista grupperna hopfogade ur den lukanska reseberättelsen 9: 51—18: 14). W. Bussmann, Synoptische Studien 1—3, 1925—1931, som i del 3, s. 89—144, underkastar Lk:s särgods en ingående behandling, sammanställer stoffet (S) till en fortlöpande skrift och anser S med all sannolikhet återgå på Lukas och dennes anteckningar i Caesarea. K. Bornhäuser, Studien zum Sondergut des Lukas, 1934, drar en alltför snäv gräns kring Lk:s särgods. Ett tidigare arbete, C. S. Patton, Sources of the Synoptic Gospels, 1915, företräder den meningen att Lk:s särgods (liksom Mt:s) är att föra tillbaka på en särskild översättning (olika den bakom Mt) av en särskild kopia av en arameisk Q; formeln QLk, resp. QMt uttrycker det här karakteristiska.

Av de nyare kommentarerna till Lk må nämnas A. Loisy, L'Évangile selon Luc., 1924. Detta arbete är att inrangera i en rad formhistoriska undersökningar (se L'Évangile selon Luc. s. 23), vilka bringa den betydelsefulla synpunkten: urtraditionen är från början formad som liturgiska, strofiskt uppbyggda läsestycken i gudstjänsten (»la littérature évangélique est, fond et forme, une littérature liturgique, conçue et rédigée en vue de la lecture dans les assemblées chrétiennes», s. 23 f.). L. skiljer mellan vår kanoniske Lk (från tiden 120—130 enligt Les Livres du Nouveau Testament, 1923, s. 411, enligt L'Évangile selon Luc, s. 62, från 125—150) och skriften till Teofilus från c:a år 80. B. S. Easton, The Gospel according to St. Luke, 1926, (se för övrigt samme förf. Appendix) hänför i anslutning till B. Weiss det lukanska särgodset till en särskild källa, L, starkt judiskt präglad, från tiden 55—65, skriven av en palestinsk hellenist. E. anför, s. XXIX, likheter med Jh (»Jn contacts»). J. M. Creed, The Gospel according to St. Luke, 1930, låter det lukanska särgodset härröra från miljön i Caesarea (i likhet med Streeter, vars tes om Proto-Lukas dock C. förkastar, s. LVIII,

n. 1). Mt och Lk som båda bruka Mk och Q äro sinsemellan oavhängiga och representera Antiokia, resp. Rom omkring år 80—90.

Frågan om *Lk:s avhängighet av Mt* är gammal inom Lkforskningen. E. Simons, Hat der dritte Evangelist den kanonischen Matthäus benutzt?, 1880, vederlägger de av B. Weiss i Jahrbücher für deutsche Theologie, 1865, s. 320 ff. förebragta grunderna för att Lk icke är avhängig av Mt. Ytterligare arbeten i samma riktning som Simons: C. Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche, 1886, och H. H. Wendt, Die Lehre Jesu, 1886, och, rätt markerat (omsvängning från en tidigare ståndpunkt) H. J. Holtzmann, Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das neue Testament, 1885. Av nyare arbeten må nämnas W. Larfeld, a. a., som understryker Lk:s beroende av Mt (s. 79—89). I HThR för år 1939, XXXII, art. St. Luke's Debt to St. Matthew, s. 237—308, leder C. Butler i bevis, att Lk är beroende av Mk men att Mt är mellanled mellan Mk och Lk och att Lk i avhängigheten av Mt uppvisar en del sekundära drag. Q blir i B:s syn närmast en fiktion. B:s framställning, som stöder sig bl. a. på E. W. Lummis, How Luke was written, se Appendix, H. G. Jameson, The Origin of the Synoptic Gospels, 1922, och framförallt på J. Chapman, Matthew, Mark and Luke, 1937, se Appendix, närmar sig emellertid betänkligt hypoteskaraktär på grund av den fiktiva ställning, som Q får. — En utförlig översikt av denna diskussion ger J. Schmid, Matthäus und Lukas. Eine Untersuchung des Verhältnisses ihrer Evangelien, 1930, s. 1—13. Schmid själv företräder den ståndpunkten, att Mt och Lk äro två från varandra oavhängiga skrifter.

[3] Prologen har förutom i inledningarna och kommentarerna utförligt behandlats av H. J. Cadbury, The Beginnings of Christianity, ed. Jackson & Lake, P. I, Vol. II, Appendix C, Commentary on the Preface of Luke, s. 488—510, jf. samme författare, The Style and Literary Method of Luke (Harv. Theol. Studies VI), 1920; F. H. Colson, Notes on St. Luke's Preface, JThSt, XXIV, s. 300—309 och J. H. Ropes, St. Luke's Preface . . ., JThSt, XXV, s. 67—71, se Appendix; senast av katoliken E. Schick, Formgeschichte und Synoptikerexegese, 1940, s. 39—49. Schick fastslår, att Lk följer i stort sett samma kompositionsprincip som Mt; men »in der Redigierung und Verbindung der Einzelstücke zeigt er grössere Fertigkeit, deshalb macht sein Werk einen einheitlicheren Eindruck.» Prologens anspråk måste alltså i hög grad modifieras.

[4] E. Lohmeyer, Die Offenbarung des Johannes, 1926, passim; A. Causse, Le Mythe de la nouvelle Jérusalem du Deutéro-Esaie à la III[e] Sibylle, 1939.

[5] W. Bauer, Das Johannesevangelium, ad loc. — Till problemet hellenismen-Nya Testamentet se t. ex. G. Rudberg, Hellas och Nya Testamentet, 1929, som utgör en ny, fördjupad sammanfattning av problemet utöver P. Wendland, jf. A. Fridrichsen, rec. av Rudbergs arbete, NTT, 3. R., 10, 1929, s. 271 ff.

[6] Till begreppet κόσμος jf. R. Bultmann, Glauben und Verstehen, 1933, s. 135 ff.; H. Sasse, WNT, III, s. 867—896.

[7] G. Erdmann, Die Vorgeschichten des Lukas- und Matthäus-Evangeliums und Vergils vierte Ekloge, 1932, söker infoga födelseberättelserna hos Mt och Lk i den hellenistiska omvärldens litterära och religiösa sammanhang, särskilt då förhistorien med Virgilius' fjärde eklog. Det är därvid icke främst fråga om motivlikheter eller spår av direkt avhängighet (se n. 8) utan själva den grundsyn, som speglas i fjärde eklogen och hos Lk. Och grundsynen är olika. Hur sågo de på historien, och hur skilja de sig från varandra? Virgilius tolkar *framtiden*. Denna kontrasteras mot det mörka förflutna och ses därför övervägande i de utopiska förväntningarnas ljus: önskedrömmar (världsfred, naturens harmoni och fullkomning, människolivets pacificering m. m.) ersätta den historiska realismen. Framåtblickandet rör sig med nedärvda motiv och i den estetiska världsbetraktelsens banor. Lk återigen tolkar *det förflutna*. De passerade händelserna stå där i sin nakna historiska realism: Jesusbarnets roll tolkas utifrån en verklig passerad tidsperiod; ordningarna (templet, gudstjänsten) frammanas som säkraste verklighetsgrund; en kyrka och en missionsmenighet bildar en konkret, sociologiskt bestämbar grundval, och utifrån allt detta ser Lukas mot framtiden. Alla utopiska drag äro borta. Mt återigen har stämt sin förhistoria i annan ton (Jesu förkastelse, världens fiendskap, martyriet), i sitt slag uttryck för historisk realism.

R. Gyllenberg, Till julevangeliets exeges, SvEÅ, V, 1940, s. 83—94, förknippar den lukanska uppfattningen av »det nya», »den nya tiden» med åskådningen i tronbestigningspsalmerna och hymnerna i Uppenbarelseboken. Betydelsefullt är G:s påpekande av att Lk historiserat det eskatologiska. Han synes dock vilja tillskriva Lk övervägande intresse för den hellenistiskt fattade världsförnyelsen. Lk torde icke ha tänkt sig någon annan världsförnyelse än den eskatologiska; hans användning av hellenistiska motiv är övervägande av stilistisk-traditionell art, jf. härtill A. Fridrichsen, Krig och fred i Nya Testamentet, s. 18, n. 1.

[8] Kan denna Lk:s sidoblick på omvärlden även gälla *påvisbar*, litterär influens? Direkt avhängighet mellan vissa drag i fjärde eklogen och vissa temata i förhistorien tror sig G. Erdmann finna, a. a.,

s. 136 ff. Det skulle särskilt gälla bebådelsen, Simeonsscenen, Benedictus. Simeonsscenen skulle återgå på även i eklogen ingående källmaterial (Or. Sib. III, 371 ff.; III, 316). E. torde kanske ha rätt uti att avhängighet föreligger. — E. Nordens på ett uttömmande religionshistoriskt material grundade och på jämförande synpunkter rika arbete Die Geburt des Kindes, 1924, låter Virgilius' 4 eklog utgöra ramen kring behandlingen av motiven i Nya Testamentets omvärld. I den lukanska födelseberättelsen finner N. »Einflüsse graeco-aegyptischer Mystik», och »den stora glädjen» i den augusteiska tidsåldern motsvaras av det bibliska χαρά, »ein Grundackord der Evangelien» (s. 47). Detta »grundackord» finner N. för övrigt i N. T. alltigenom (s. 47 ff.). Rent litterära beröringspunkter mellan sibyllinerna och Lk kap. 2: 10 torde enligt N. föreligga (Or. Sib. III, 619 καὶ τότε δὴ χάρμην μεγάλην θεὸς ἀνδράσι δώσει, Norden, s. 58, n. 1). — M. Dibelius, Jungfrauensohn und Krippenkind, 1932, analyserar motiven i den lukanska julberättelsen och betonar den allmänna likheten med hellenistiska motiv, t. ex. den stora glädjen vid en kejsares eller regents födelse, resp. regeringstillträde, Or. Sib. III, 785 f.; VIII, 474 f.; Virgilius' 4 eklog, 52. D. säger dock: »Die Parallelen dürfen aber nicht zu einer falschen Interpretation verführen» (s. 63); han betonar, att glädjen hos Lk icke är kosmisk utan messiansk, knuten till det nya Israel, kyrkan. Ett annat närbesläktat motiv är »herden», denna den enkla uridyllens, för gudsrösten lyhörda människa. Här har Lk — tvärtemot den låga uppskattningen av herden inom judendomen (se härtill Mischna Kidduschim 4, 14 och bab. Sanhedrin 25 b, ytterligare material hos Str.-Bill till Lk 2: 8, B. II, s. 113 f.) — närmat sig hellenistiska motiv. Motivet »den gudfruktige herden» Or. Sib. VIII, 477 f.: σπειρωθὲν δὲ βρέφος δείχθη θεοπειθέσι φάτνῃ/βουπελάταις τε καὶ αἰγονόμοις καὶ ποιμέσιν ἀρνῶν (citerat efter Dibelius, s. 75, n. 1). Om herdens ställning i hellenistisk tid se t. ex. J. Geffcken, Die Hirten auf dem Felde, Hermes, LIX, 1914, s. 321—351, spec. s. 330 f.

[9] Se härtill A. Fridrichsen, Krig och fred i Nya Testamentet, 1940, och där sammanställd litteratur. F. understryker starkt enhetligheten och den inre slutenheten i den urkristna verklighetsuppfattningen och de följder denna enhetlighet och slutenhet har för gränsdragningen mellan kristet och utomkristet. Särskilt betydelsefull är denna gränsbestämning, när det gäller å ena sidan den i och genom Jesus och hans gärning och genom kyrkan upprättade nya verkligheten, som uppbäres av Gud och icke grundlagts i kompromiss med omvärlden utan fotar på den genom Kristusgärningen åvägabragta rent religiösa friden (ἔχθρα : εἰρήνη) och å

andra sidan den augusteiska tidsålderns fredsförhoppningar (pacificering av yttre förhållanden).

[10] Betecknande för Lk är, att Herodes Antipas hos honom uppträder i lidandeshistorien (23: 6—12). I en analys av denna scen (»Herodes und Pilatus», ZNW, XVI, 1915, s. 113—126), har M. Dibelius påvisat, att scenen rör sig med för Jesu lidandeshistoria traditionella drag (Jesu tystnad, översteprästernas och de skriftlärdes anklagelse, Herodes' och soldaternas bespottelse och hån mot Jesus) och att Lk fått tillfälle att, då scenen icke funnits i Mk-förlagan, skapa scenen genom att urkyrkan tolkade Ps. 2: 1 f. om Herodes och Pilatus som fiender till Herrens smorde. D. förbigår emellertid frågan, vad som varit Lk:s innersta intresse att återge Herodesscenen. För Lk är Herodes, liksom Pilatus, icke skuld till Jesu död; skulden till Jesu död åvilade judarna ensamt. Häri skymtar ett speciellt lukanskt intresse: judarna, icke Rom, vållade Jesu död. Men när Lk har intresse av att låta Herodes ta del i slutprocessen över Jesus, sker det tydligen även därför att Lk med sin blick för de administrativa formerna vill påminna om att Jesus egentligen är Herodes undersåte. Här röjer Lk *historikerns* realpolitiska intresse.

I den rika litteraturen till frågan om urkyrkans ställning till världsmakten utökar O. Eck, Urgemeinde und Imperium. Ein Beitrag zur Frage nach der Stellung des Urchristentums zum Staat, 1940, debatten på två viktiga punkter: a) gammaltestamentliga och senjudiska tankar forma bakgrunden till den positiva statsuppfattningen i kap. 13 i Rom. brevet, b) frågan om urkristendomens ställning till staten ställes i samband med det urkristna troslivet och kerygmat i dess helhet; speciellt spelar uppfattningen av lagen som handlings- och ordningsnorm stor roll. Viktig är E:s tes, att antinomien i den urkristnes ställning till staten (staten Guds tjänare — staten Satans skapelse) icke är utvecklingshistoriskt betingad (Upp. skriven i ett bestämt läge, därför »anormativ») utan en äkta sådan: även staten är inlemmad i det eskatologiska skeendet och måste i den egenskapen tjäna Guds rike (»heilsgeschichtliche Dignität», s. 71) och har till följd härav, förutom att statens ordningar inrymma gott för det religiösa livet, rättmätiga anspråk på lydnad. Men brytning och kris uppstår, när världsmakten skrider utöver gränserna för Guds syften. Fråga är om icke E:s tes måste modifieras något med hänsyn till det faktum, att kyrklig miljö, kyrkligt läge särpräglar annars samtidiga skrifter (t. ex. 1 Clem. brevet och Upp.). Hur obestridligt riktig E:s synpunkt är, att liksom Gud i toran uppbär världsordningen, så är staten Guds redskap och garant för ordningens vidmakthållande i världen, måste i alla fall över-

vägas, i vad mån de urkristna höllo lagen i denna mening för ett världsmaktens redskap, vigd till undergång tillsammans med den nuvarande tidsåldern, och i hur hög grad lagens ordningar ombildades inifrån i överensstämmelse med gudsrikets innehåll, krav och förväntningar.

[11] Till frågan om de avrundade, schematiska talen i Acta ger L. Brun, »Etwa 3,000 Seelen Act 2, 41», ZNW, XIV, 1913, s. 94 ff. en övertygande förklaring: 120 bröder = 10 × 12, d. v. s. apostlatalet gånger 10; 5,000 (4: 4) troligast en anspelning på bespisningen av 5,000 män (Lk 9: 14) som ett slags höjdpunkt i Jesu verksamhet bland folkskarorna; 3,000 slutligen är att härleda ur 2 Mos. 32: 28 (»på den dagen föllo vid pass 3,000 män») — ett slags antites: i forntiden slogos 3,000, men i Andens tid frälsas samma antal ur det förvända släktet. Man ser här hurusom skriftteologi och sinne för konkreta realia hos Lk går i ett.

[12] Se O. Bauernfeind, Die Apostelgeschichte, 1939, s. 32 ff. 55 ff.

[13] Areopagtalet är senast behandlat av M. Dibelius, Paulus auf dem Areopag, 1939, som dock torde något överdriva talets »hellenistiska» karaktär och undervärderar momenten μετάνοια och κρίσις. Men att vi i Areopagtalet möta en anpassning till hellenistisk syn och en uppskattning av kulturen i stil med vad vi finna hos 1 Clem. och i högre grad hos apologeterna, är ej tvivelaktigt.

[14] Till Nya Testamentets missionstanke senast B. Sundkler, Jésus et les païens (Arbeiten und Mitteilungen aus dem ntl. Seminar zu Uppsala VI, 1937); A. Fridrichsen, Missionstanken i Fjärde evangeliet, SvEÅ, II, 1937, s. 137—148; W. Oehler, Zum Missionscharakter des Johannesevangeliums, 1941. En genomförd undersökning av missionstanken i N. T. saknas. Till missionstankens ombildning uppslag hos G. Sass, Apostelamt und Kirche, 1939.

[15] Lk:s andebegrepp har behandlats av H. v. Baer och H. Leisegang. H. v. Baer, Der heilige Geist in den Lukasschriften, 1926, utgår från de pneumatiska yttringarna i urförsamlingen: kraftgärningar och exstas, apostlaauktoritet och missionsarbete — allt kommer från Anden som organ för Guds frälsningsvilja och för den upphöjde Kyrios. Pingstens Ande är Guds och Jesu Kristi Ande, som skapar det nya Israel, i kyrkan och missionen. Lukas är den ende nytestamentlige författare, som låter Anden skapa de avgörande initiativen i hela frälsningsskeendet, i hela den bibliska traditionen och lägger upp sin framställning därefter. Denna vittnar om att Lukas uppfattar frälsningsskeendet som treledat: Faderns tid, Jesu tid (då messiansk ande och Guds helige Ande så att säga tillsammans inleda tiden hän mot uppfyllelsen) och (pingst-)Andens

tid, då uppfyllelsen slår ut i full kraft och i vilken Lukas skriver.

H. Leisegang företräder i Pneuma Hagion. Der Ursprung des Geistbegriffs der synoptischen Evangelien aus der griechischen Mystik, 1922, i anslutning till den religionshistoriska skolans synsätt den ståndpunkten, att den hellenistiska mystiken stigit upp från folkfromhetens djup och trängt in i N. T., ombildat de gammaltestamentliga utsagorna om Anden och gjutit liv i det bibliska stoffet. En helleniseringsprocess har gått ut över den bibliska traditionen alltifrån de tidigaste källorna om Jesu liv intill de yngsta partierna: Jesus var ingen pneumatiker, pneumatologien i evangelierna är inkommet gods, möjligt att återföra på hellenistiska paralleller (Jesu födelse av Anden har till bakgrund föreställningen om gudomens födande i människosjälen, dop i ande och eld gäller gudomlighetens hellenistiska uppenbarelseform, Jesu dop kan sättas i samband med urspekulationerna om en gudatriad, o. s. v.). Mt och Mk återge den hellenistiska pneumatologien utan djupare förståelse. Lukasskrifterna däremot värdera den positivt: den bildar märgen i dem, och den står i full och levande förbindelse och överensstämmelse med den folkfromhet, som Lukasskrifterna, främst Acta, avspegla. Paulus söker förena en med Jesu fromhet förbunden etik med hellenistisk mystik och sammanhåller sålunda två i grund och botten väsensskilda fromhetsriktningar. Enligt L. har den helleniseringsprocess, som fört in pneumatologien i N. T., också en annan sida: hellenistisk etik smältes in i urtraditionen, skönjbart t. ex. i utformningarna av Bergspredikan hos Mt och Lk.

F. Büchsel, Der Geist Gottes im Neuen Testament, 1926, ser det pneumatiska i urkristendomen ur en helt annan aspekt än Leisegang. Jesu uppståndelse och upphöjelse bildar det frigörande och nyskapande momentet i urkyrkans andeupplevelse, men Jesus själv var pneumatiker och lade grunden hos lärjungarna till den pneumatiska fromhetsuppfattningen, som organiskt hör samman med urkyrkans liv och som hos Paulus får en fast kärna av gudstro, Kristustro, med andra ord är trosmystik och i sin struktur är en motsättning till den äkthellenistiska pneumatologien. B:s synsätt kan kortast karakteriseras så: Andefromheten är något sui generis, en skapelse utifrån urkristendomen själv, främst till följd av att Jesus Kristus är bäraren av Guds Ande, av profeternas ande men även därför att yttringarna i urkyrkans liv, i apostlarnas auktoritet och i kristenlivet självt organiskt höra samman med den Ande, som gavs av Jesus Kristus och som genom pingsthändelsen grep in i utvecklingen. I sin mera strukturbeskrivande framställning kommer

dock B. icke fram till att speciellt besvara frågan, varför Lukasskrifterna så genomgående präglas av pneumatologi.

[16] Die Apostelgeschichte, s. 31.

[17] Läsarten Lk 11: 2 ἐλθέτω τὸ πνεῦμα σου τὸ ἅγιον ἐφ' ἡμᾶς καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς (codd. 162, 700, Greg. Nyss. m. fl.), vilken t. ex. KLOSTERMANN, ad. loc., anser vara för Lk autentisk, är dels ett uttryck för en omböjning av den eskatologiska väntan på Guds rike i ett personligt tillägnande av Andens gåvor, dels en spegling av den åskådningen, att Andens kommande i dopet ivrigt eftertraktades och ansågs bringa dopet till fullödighet.

[18] Olikheten mellan det paulinska och det lukanska andebegreppet är markant. Hos Paulus är Andens karaktär både av mystisk realitet i nulivet och av »förstlingen», alltså det eskatologiska momentet, långt kraftigare betonad än hos Lk, som huvudsakligen förbinder Anden med kyrkan, missionen och undret.

[19] För Lk är tydligen »Anden» apostlatidens karakteristicum. Hela hans skildring av denna tid är bestämd och färgad av denna grundsyn. Detta medför en viss schematism och dogmatism i skildringen. Denna blir ganska ensidig och entonig.

[20] Lk:s Jesusbild skall här icke tecknas utförligt och fullständigt Hans kristologi skall heller icke analyseras. Endast ett typiskt drag skall framhållas. För övrigt hänvisas till A. FRIDRICHSEN, Le problème du miracle dans le Christianisme primitif, 1925, s. 41 ff.; L. BIELER, Θεῖος ἀνήρ. Das Bild des »göttlichen» Menschen in Spätantike und Frühchristentum I—II, 1935; H. WINDISCH, Christus und Paulus, 1934.

[21] BIELER (se ovan) tecknar den gudomliga människans typiska livsöde och hennes typiska personlighet. Hon besitter egenskaper och krafter, som skjuta över det mänskliga måttet. Själva strukturen av hennes »Lebensgang» är ganska säregen (en nära förestående, underbar födelse, fiender omkring det nyfödda barnet, en dramatisk livsgång med kamp mot motståndare och hyllning av anhängare, ett livsslut präglat av under vid själva dödstillfället, vid kroppens omhändertagande, uppståndelselegender, t. ex. Apollonius från Tyana). Den gudomliga människan är en typisk personlighet till yttre utseende och inre halt (visdom, övertygande tal, undergärningar, frihet från det köttsliga, uppfylldhet av »vishet», »kraft», »sanning»). Hon är beroende av lärjungar, och ur kultsamfundets tro spira hennes undergärningar. WINDISCH bringar rikare material till frågan än Bieler och i viss mån mera strikta synpunkter på förståelsen av den gudomliga personlighetens roll. Han tecknar den gudomliga personlighetens roll i judendomen: θεῖοι

ἄνδρες i judendomen äro dessa olika grupper: *isch ha-elohim,* Guds man (Moses, David, Elias etc.), *isch ha-ruach*, andens man, *ʿebed Jahve* (ofta ärenamn för Moses, David, profeter etc.). I sin särskilda kallelse — självständighet gentemot omgivningen, realistisk historiesyn m. m. — skilja sig Israels ord- och skriftprofeter från omvärldens gudomliga människor, och att ha understrukit de gammaltestamentliga personligheternas resning ifråga om historisk bedömning och moralisk auktoritet och den särart de därigenom representera i de gudomliga människornas krets är W:s förtjänst. Intressant är teckningen av Paulus' ställning. Men huvudfrågan i båda arbetena är egentligen: hur skiljer sig Jesus från omvärldens »gudomliga» människa? Båda svara olika. Bieler utgår från själva Jesusupplevelsen: »Das grosse Erlebnis für alle, die Jesus kannten, war gerade jene ungeheure Erhöhung, die sein Bild in ihrem Bewusstsein erfahren hatte: vom Rabbi Jesus, der gekreuzigt wurde, zum Kyrios Christos, der auferstanden ist; während sonst das jüdische wie das klassische Altertum zwischen dem göttlichen Menschen und der auf Erden wandelnden Gottheit streng scheidet, ist Christus eben beides: θεῖος ἀνήρ in den Augen seiner hellenistischen Zeitgenossen, θεὸς ἐπιφανής im Glauben seiner Bekenner» (a. a., I, s. 150). Windisch uttrycker skillnaden så: »Die erhabendsten Motive der antiken θεῖος-Tradition und θεῖος-Sehnsucht sammelt der Christus der neutestamentlichen Gesamtüberlieferung in seiner Gestalt und bringt sie zur Erfüllung» (a. a., s. 88). — En översikt av användningen av evergetesmotivet i den hell.-romerska världen ger J. Oehler, art. Euergetes, Pauly-Wissova, B. VI, sp. 978 ff. — För LXX och N.T. se G. Bertram, εὐεργετέω etc., WNT, II, s. 651—653. — E. Skard gör den mycket viktiga iakttagelsen i sitt arbete Zwei religiöspolitische Begriffe: Euergetes-Concordia, 1932, att evergetestanken hos grekerna uppkommit ur behovet att, när den enskilde föll utom sin hemstads (-stats) skyddssfär, ha en skyddsherre i *fjärran,* mäktig att förtaga hjälplöshet. När en stat fick en evergetes, inneslötos alla därinom i hans välgärningar (s. 12 f.). En riktig följd: när världskejsaren blir evergetes, inneslutes hela jordkretsen med dess invånare i hans välgärningars skydd.

[22] Till denna liknelse och dess olika tolkningar se H. Åkerhielm, Liknelsen om den rike mannen och den fattige Lasarus, SvEÅ, I, 1936, s. 63—83. I anslutning till Zahn hävdar han, att poängen förberedes i v. 14—18 och ligger i v. 29—31: Gör allvar av lagen! Men fråga är, om icke Lk dock därjämte eller kanske i första hand vill ha fram varningen för rikedomens orätta bruk och om icke v. 14—18 är en sekundär bildning framkallad av ordet om Moses och pro-

feterna, v. 29 ff. Bornhäuser torde vara på rätt väg, när han finner liknelsen vara riktad mot en epikureisk, materialistisk livsåskådning (Studien zum Sondergut des Lukas, 1934, s. 138 ff.). Den rike mannen är en representant för denna riktning, Lasarus är typen för den fromma, undergivna, lidande människan. Men denna uppfattning av Lasarusgestalten kunna vi dock ej dela. Lasarus är ingen »typ» utan endast en drastisk kontrastfigur till den rike. Det problem som ligger i v. 29—31 har mindre betydelse för frågan om *Lk:s* tolkning av liknelsen, enär dessa verser hörde till liknelsens bestånd, när han upptog den i sin skrift. Förmodligen har han däri funnit den tanken, att det kristna rikemansidealet (den givmilde, offervillige) redan är tecknat i Gamla Testamentet.

[22a] Εἰς θεὸν πλουτῶν översättes vanligen »rik inför Gud», »bei Gott reich» (Rengstorf). Måhända motsvarar dock εἰς θεόν ett θεῷ, dat. commodi: »rik till Guds förfogande», jf. Rom. 10: 12 πλουτῶν εἰς πάντας.

[23] En översikt av problemet fattig och rik ger M. Dibelius, Der Brief des Jakobus, 7. Aufl., 1921, Einleitung, s. 37—44. D. ser den riktiga miljön för ett fattigdomspatos i de från judendomen lösgjorda diasporaförsamlingarna, vilka icke delade Paulus' konsekvent eskatologiska syn på världen. Hos Lukas återfinnas Jesusord om de fattiga och de rika, som äro i släkt med denna stämning och som tyder på ursprunglighet. Hos Jak. är redan problemet uppe, hur den *rike i kyrkan* skall betraktas; denna linje skönja vi sedan hos Hermas och Clem. Al. Dibelius avvisar den »proletariska» tolkningen av Jesu och urkyrkans syn på de sociala problemen, vilka senare alla underordnas den Gudsrikesförväntan, som behärskade Jesu syn på framtiden. — F. Hauck, Die Stellung des Urchristentums zu Arbeit und Geld, 1921 avvisar likaledes — i polemik mot K. Kautskys syn på urkyrkan i der Ursprung des Christentums, 1908 — varje socialrevolutionär aspekt på urkristendomen och betonar Jesu rent religiösa syn på det timliga. Jesus utformar ingen lära om arbetet — först Paulus utbildar en sådan (motiv: kärleksbudet omsatt i praktik och sysslolöshetens faror). Ifråga om rikedomen däremot företräder Jesus en fullkomligt ny syn gentemot judendomen: judendomens dilemma (rikedom ett ont — rikedomen i grund och botten Guds gåva) löses så, att Jesus anser den verkliga rikedomen vara livet i Gud och beroendet av honom. Ställningen till rikedomen blir beroende av den enskildes läge och inre läggning. Mera sociologiskt upplagd är en studie av K. Bornhäuser, Der Christ und seine Habe nach dem Neuen Testament, 1936. Bornhäuser tecknar urkyrkans uppfattning av fattigdom och rikedom utifrån den i G. T.

grundade åskådningen, att Gud ursprungligen äger allting och att människan därför icke äger dispositionsrätt över det materiella. Endast vad hon själv förvärvar eller vad hon får av Gud, är hennes eget, och det är här, som man har att finna själva kärnpunkten i problemet om fattigdom och Mamon, självutgivelse och gemensamt ägande. Av vikt är att Bornhäuser icke ser det materiellas beroende av Guds maktsfär och befogenhetsområde ur eskatologisk synpunkt. Hans framställning verkar befriande ifråga om många tolkningsfrågor i N. T. och torde kunna fördjupas på viktiga punkter, t. ex. ifråga om det urkyrkliga gemenskapsägandets verkliga innebörd: är den kristnes äganderätt till det jordiska rotad i den andefyllda menighetens kollektiv, i Anden själv, och spåras här den gammaljudiska tanken om Guds befogenhetssfär? etc. — Ett modernt arbete, som för oss in i betydelsen av ʿānî och ʿānāw och den religiösa syn som ligger bakom, är H. Birkeland, ʿĀnî und ʿĀnāw in den Psalmen, 1933, där även andra hithörande ord såsom *ʾæbjôn, dal, dal̲*, m. fl. behandlas och där utgångspunkter finnas för en enhetlig konturteckning av synen på rik och fattig från latifundiebildningens dagar efter Salomo och vidare framåt. — J. Jeremias, Jerusalem zur Zeit Jesu, I—II, 1923—1929, ställer de sociala förhållandena på Jesu tid i skarp dager och understryker bl. a. sammanhanget mellan det sociala livet och tempelkulten med den verklighetsuppfattning, som den representerar. — Till Lk 16: 9 jf. K. H. Rengstorf, Das Evangelium nach Lukas, s. 174: »Der Satz setzt voraus, dass wir lediglich die Verwalter eines Vermögens sind, das Gott gehört. Das überwindet jede Versuchung, zum Besitz und speciell zum Gelde eine asketische Haltung einzunehmen, und macht darüber hinaus ihre treue Verwaltung den Jüngern zur Pflicht. Die Jünger werden also hier nicht aus der Welt hinausgenommen, sondern in sie hineingestellt. Wenn Jesus den Mamon gleichzeitig ungerecht nennt, so entnimmt er damit auf der anderen Seite auch die Armen der Versuchung zum Neide. Sie sollen nicht übersehen, dass sie einer Gefahr überhoben sind, die den Reichen ständig bedroht.» — Att det med φίλοι tänkes på medkristna, icke på välgörenhet överhuvudtaget, betonar G. L. Hahn, Das Evangelium des Lucas, 1894, II, s. 339. — Enligt vår åsikt äro saligprisningarna och veropen Lk 6: 20—26 av Lk uppfattade såsom riktade till kyrkan (jf. 6: 20 εἰς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ; 6: 42 ἀδελφέ i stället för Mt 7: 5 ὑποκριτά).

[23a] Till Lk:s pauperism jf. L. Brun, Lukas-Evangeliet, s. 623—625. Han finner en tredubbel grundval för Lk:s syn på rik och fattig: 1) Den judiska anawimfromheten, 2) Jesu egen förkunnelse och 3)

»kärleksgemenskapen» i urkristendomen (Acta kap. 2 och 4). Därtill vilja vi foga ännu ett fjärde moment: kampen mot rikedomens fara i kyrkan. Denna kamp har alstrat sådana ord som Lk 3: 11; 11: 41; 12: 33; 14: 28 f.; 16: 1 f.; 19: 8 f.

KAP. II.

[24] Jf. A. Gercke, Der δεύτερος λόγος des Lucas und die Apostelgeschichte, Hermes, XXIX, 1894, s. 373—392; E. Norden, Die antike Kunstprosa, II, 1898, s. 483 f.; Kirsopp Lake, The Preface to Acts and the Composition of Acts, The Beginnings of Christianity (ed. Jackson-Lake), P. I, Vol. V, 1933, s. 1—7.

[25] Augustinus tolkar lärjungarnas fråga så: skall du då, vid den tiden, uppenbara Dig för världen? (Sermo 265). Han har alltså här förnummit en annan βασιλεία-tanke än den eskatologiska Gudsrikestanken, ett inomvärldsligt βασιλεία (τῷ Ἰσραήλ). Denna förnimmelse är riktig men får sin rätta belysning först om man utgår från att tanken på ett Messiasrike, som går före Gudsriket, levde i den lukanska kyrkan och spelade en roll i de eskatologiska framtidsförhoppningarna. Se närmare not 34. — M. Werner, Die Entstehung des christlichen Dogmas, 1941, s. 100 f. delar vår syn på tendensen i dialogen Acta 1: 6—8. Om W:s betydelsefulla grundposition se nedan not 85 a.

[26] H. Mosbech, Fortolkningen af Johannes' Aabenbaring i Fortid og Nutid, 1934, s. 11 ff.

[27] Övertaget från Mk (13: 10). -- Den »synoptiska apokalypsen» Mk 13 med par. är senast behandlad av F. Busch, Zum Verständnis der synoptischen Eschatologie; Mark. 13 neu untersucht, 1938. Detta arbetes tendens är apologetiskt-harmoniserande och därför föga givande. Lukasparallellernas egenart beaktas icke alls.

[28] Med πρῶτον syftar Mk 13: 10 naturligtvis på *änden* (τὸ τέλος); världen skulle missioneras, innan *parusin* äger rum (jf. v. 7). Lukas har uppenbarligen uppfattat πρῶτον = πρὸ τούτων πάντων: »innan förföljelserna börja», varigenom en omöjlig tanke uppstod.

[29] Jf. 2 Tess. 2: 2 σαλευθῆναι ἀπὸ τοῦ νοός och θροεῖσθαι, — stämningen är panisk inför katastrofen.

[30] Jf. Mt 24: 45—51. Q är på denna punkt präglad av mera framskridna förhållanden än Mk, som förknippar vaksamheten med ὁ θυρωρός, vilken endast har till uppgift att vaka (Mk 13: 34 ff.). I Q ha vi den vakande οἰκονόμος med hans mångahanda sysslor.

[31] Ursprungligen torde liknelsen syfta på Israel, som i den messianska situationen skall betänka, att Guds långmodighet snart kan

vara slut. Det är den kollektiva synen, som också eljest möter hos Jesus. Överflyttad på kyrkan kan denna kollektiva betraktelse ännu för Lk omöjligt gälla kyrkan som helhet; men däremot väl de enskilda församlingarna, som givetvis på 90-talet företedde mycket olika grader av kristen standard. — L. Brun, säger (Lukas-Evangeliet, s. 374): »For Lk og menigheten har lignelsen vel i første rekke vært et vidnesbyrd om det tålmod, den søkende kjærlighet, som Gud og Krist hadde vist Israels folk». Men detta är att blunda för den aktualitet, Jesu varningar och domsord hos Lk ha för kyrkan.

[32] Lkformens avvikelser från Mtparallellen ha förklarats olika. Easton, ad loc., antar att v. 15—26 utgöra en liknelse för sig, gällande en husbonde och hans tjänare; stoffet är från Q eller influerat därifrån. V. 11. 12. 14. 27 däremot härröra från en särskild källa, L, och röja judekristet ursprung. Creed, ad loc., finner, att v. 12. 14. 15 a. 27 icke sammanhänga med liknelsen om punden utan äro sekundära. Klostermann, ad loc., vill i v. 12—26 se den lukanska utformningen av en med Mt gemensam stomme (från Q). Lk:s intresse är, som Loisy, ad loc., understryker, att i v. 11 bemöta den ivriga parusiförväntan, och han låter liknelsen vara en belysning till åskådningen: änden är ännu icke inne; fristen inrymmer uppgifter. — Medan man sålunda å ena sidan sökt att medelst källsöndring förklara skiljaktigheterna mellan Lukas- och Matteusformen, har å andra sidan Dodd, The Parables of the Kingdom, s. 146—153, gjort sig till tolk för en annan uppfattning, en motivanalys, där liknelsen ställes in i den urkristna läroutvecklingen. D. antar, att liknelsen har undergått en betydelseförskjutning av följande slag: a) Jesus använde den med tillämpning på den aktuella situationen: judarna, fariseerna i första hand, grävde ned sitt pund, togo inga risker i det religiösa, isolerade sig; lärjungarna åter, inspirerade av sin Mästare, påtogo sig ansvar, gjorde vad som anförtrotts dem räntebärande, togo risker, vågade, vunno; b) urkyrkan utnyttjade liknelsen utifrån detta i parenetiskt syfte med anknytning till tanken »åt den som har skall givas»; c) slutligen inmängdes eskatologiska drag, olika för Mt och Lk. Dodds tes är riktig i det hänseendet, att eskatologiseringen ofta är ett sent drag i traditionen, en tolkning, varigenom urkyrkan ville förklara parusins uteblivande. Men frågan blir då den, *dels* hur tidigt denna eskatologisering skett, *dels* huruvida Mt och Lk präglat liknelsen efter särskilda syften. I förra fallet är väl ett svar omöjligt. I senare fallet må de föreliggande texterna själva tala. Man kan tydligen skönja hos Lk den avsikten, att problem i församlingen eller miljön omkring honom skola be-

svaras. Dessa ha rört parusin. Lk är då angelägen om att framhålla, att parusin visst icke saknar aktualitet men att livsuppgifterna, arbetsuppgifterna i kyrkan måste fylla fristen intill parusin.

[33] Denna skillnad i bildanvändningen är icke beaktad av L. Brun, Lukas-Evangeliet, s. 378. Hos Mt spelar porten en roll endast som slutet på den smala stigen; att den är »trång» betyder då, att man endast blir släppt in en efter en, icke i samlad skara. Granskningen är individuell och sträng.

[34] Jf. art. βασιλεία av K. L. Schmidt, WNT, I, s. 579—595. Kristi rike: Mt 13: 41; 16: 28; Lk 1: 33; 22: 29. 30; 23: 42; Jh 18: 36; 2 Tim. 4: 18; 2 Petr. 1: 11; Kol. 1: 13; Guds och Kristi rike: 1 Kor. 15: 24; Ef. 5: 5; Upp. 11: 15. — Under det att Guds rike är än kyrkan, än slutmålet, är Kristi rike hos Lk alltid eskatologiskt-futuralt. På detta rike måste det syftas Acta 1: 6, jf. ἀποκαθιστάνεις; ty om Guds rike har Jesus undervisat lärjungarna (v. 3: λέγων τὰ περὶ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ). Hos Mt är också Kristi rike rent futuralt, jf. 16: 28. När det står Mt 13: 41, att Människosonen vid tidens ände skall sända åstad sina änglar καὶ συλλέξουσιν ἐκ τῆς βασιλείας αὐτοῦ πάντα τὰ σκάνδαλα κτλ., så ligger däri ingen motsägelse, ty Människosonens rike upprättas först genom denna sovring och utgallring. V. 43 utplånas perspektivskillnaden mellan Guds och Människosonens rike, som kallas ἡ βασιλεία τοῦ πατρὸς αὐτῶν (τῶν δικαίων.)

[35] Till den textkritiska frågan Lk 22: 14—20 se L. Brun, Lukas-Evangeliet, s. 519 f.; M. Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums, 1933, s. 180, n. 1. Båda hålla den längre texten för ursprunglig; och Dibelius anser den vara en lukansk bearbetning av Mk. — Brun finner icke den sista påskmåltidens betydelse däri att den är den *sista* och nu skall avlösas av nattvarden. Men endast så bli orden ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα τοῦτο τὸ πάσχα . . μεθ' ὑμῶν κτλ. fullt begripliga. Brun säger (s. 521): »Lukas har her neppe særlig tenkt på det gtl. kultusmåltids verd i sig selv; vekten ligger snarere på fellesskapet med disiplene (»med eder»); ordene er vistnok å forstå som uttrykk for Jesu dype samfølelse med og kjærlighet til sine venner. Dette siste påskemåltid skal ennu en gang på den inderligste måte slutte dem sammen.» Detta torde dock vara en alltför psykologiserande tolkning av Lk:s tanke. Ett sammanhangs- och kontrastförhållande mellan judisk πάσχα och kristen herremåltid måste ligga i den lukanska utformningen av denna perikop. μεθ' ὑμῶν är obetonat. πρὸ τοῦ παθεῖν är icke sentimentalt utan markerar det, som skapar om påskmåltiden till kristen nattvard: lidandet och döden.

[36] Att Mt 11: 12 starkt röjer det eskatologiska urmotivet, Lk 16: 16 däremot företer en ombildning, framhåller G. SCHRENK, ordet βιάζομαι, βιαστής, WNT, I, s. 608—613. Schrenk fattar βιάζομαι Mt 11: 12 som passivum och använt in malam partem: Gudsriket bekämpas av motståndare. Tanken att dessa motståndare skulle vara seloter, avvisas med rätta av Schrenk. Han synes dock icke närmare bestämma, vilka dessa βιασταί äro. M. DIBELIUS, Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer, 1911, s. 26 ff., jf. samme författare, Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum, 1925, s. 39, gör sig till tolk för den åskådningen, att β. skulle vara demonmakterna (»die unsichtbaren Herrscher, denen diese Welt untertan ist», förstnämnda arbete, s. 26). Denna uppfattning, som stödes av A. FRIDRICHSEN, Jesu kamp mot de urene ånder, SvTKv, V, 1929, s. 306, torde bäst tolka den ursprungliga eskatologiska stämningen. Genom Döparens predikan om Guds rike är demonvärldens uppmärksamhet väckt. Motstånd etableras. Gudsriket och demonvärlden strida, och Jesu gärning utvecklar den striden till full styrka. — Annorlunda tolkas ordet av OTTO, Reich Gottes und Menschensohn, s. 84—88: »Das Himmelreich übt seine Gewalt». βιάζεται är medium: »das Übermachtgewinnnen», nämligen över Satan (jf. ordet om den starkare Lk 11: 21—22). βιασταὶ ἁρπάζουσιν αὐτήν är enligt Otto detsamma som Lk 16: 16, där han fattar (εἰς αὐτὴν) βιάζεται medialt-aktivt: »jedermann dringt sich mit Gewalt hinein.» Men den uppenbart åsyftade formala parallellismen med εὐαγγελίζεται visar, att βιάζεται är passivum. Paradoxien ligger för Lk i detta, att εὐαγγελίζεσθαι på samma gång är ett βιάζειν. — Man kan hos Lk tveka, om Johannes Döparen räknas till den gamla eller den nya tiden (μέχρι Ἰωάννου, ἀπὸ τότε).

[37] Till detta ställe se Exkurs III, s. 93—100.

[38] Tanken om martyrskapet som betingelse för att vara med i Messiasriket är dock icke genomförd hos Lk. Den gäller närmast innehavet av rangplatserna i detta rike.

[39] Egendomligt är att Mt använder den utpräglat hellenistiska termen παλιγγενεσία. Denna term är hos pytagoreer och stoiker beteckning för världens fysikoteleologiska omdaning (= ἐκπύρωσις). I de hermetiska skrifterna betyder π. människans mystiska gudomliggörelse genom den »psykiska» väsensdelens ersättande av den pneumatiska. Ἑρμοῦ . . . λόγος ἀπόκρυφος περὶ παλιγγενεσίας, Libellus XIII, W. SCOTT, Hermetica, I, s. 238—255, II, s. 372—418. Hos Filo teologiseras och historiseras begreppet: syndafloden bringade jordens »pånyttfödelse», vita Mos. 2, 65, jf. 1 Clem. 9: 4. Termen

π. torde ha inkommit i Mt vid översättning till grekiskan och är nästan ett tidsbegrepp (. . ., ὅταν καθίσῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου . .); men det fogar sig väl in i den högspända eskatologiska helhetsåskådningen, Mt 19: 27 ff. I betydelsen personlig pånyttfödelse dyker termen upp Tit. 3: 5: ἔσωσεν ἡμᾶς διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας, d. v. s. dopet. Någon förbindelse mellan de två betydelserna, världens π. och människans personliga pånyttfödelse i dopet, synes icke finnas; i den sista betydelsen är π. besläktat med uttryck sådana som καινὴ κτίσις o. dyl.

[40] »Människosonens dagar» (αἱ ἡμέραι τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου = ἡ ἡμέρα ἡ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἀποκαλύπτεται, 17: 30) möta hos Lk 17: 22. 26, jf. 17: 24 οὕτως ἔσται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῇ ἡμέρᾳ αὐτοῦ. Mt har på motsvarande ställen (24: 27. 39) ἡ παρουσία τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου. Det är uppenbart, att Lk med sin egendomliga term representerar en variant av den urkristna eskatologiska åskådningen. Han har föreställningen om *Messiasriket* (se not 25); när det kommer, angår det närmast kyrkan. Det är i *denna*, som ἡ κρίσις först skall äga rum (17: 25—37). Noaks sorglösa generation och sodomiterna äro prototyper, icke på människorna i allmänhet, utan på lättsinnet och världsligheten i kyrkan. — Det är mycket möjligt, att termen »Människosonens dag(ar)» och den därmed förknippade föreställningen är gammal (se Dodd, s. 83, n. 1). Men begreppet har hos Lk »förkyrkligats».

[41] Bultmann, GSTr, s. 155 »Ein Katechismusartiges Stück», varken judiskt eller från urförsamlingen; »vielleicht . . . eine relativ späte hellenistische Bildung».

[42] Acta 1: 2 är ἀνελήμφθη speciellt använt om himmelsfärden, men fråga är, om det icke tillhör överarbetningen (se s. 27). I v. 9 står ἐπήρθη.

[43] Lk:s kristologi, som här icke kan utförligt behandlas, är genomfört pneumatisk och står den johanneiska ganska nära. Men det pneumatiska, som är äkta bibliskt till färg och innehåll, tager i *den konkreta skildringen av Jesuspersonen* färg av det hellenistiska θεῖος-ἄνθρωπος-idealet. Den johanneiska Jesusbilden är långt mera semitisk-numinös.

[44] Fråga är om icke Lk:s tanke går från *martyriet* (9: 23—26) till martyrens syn av den himmelska härligheten i *dödsstunden* (jf. Stefanus, Acta 7: 56). De tre stora apostoliska martyrerna, Petrus och Sebedaiderna, få emellertid denna syn, *innan* de »smaka döden» (martyrdöden); därom berättas 9: 28 ff. Denna hypotes framställes dock med all möjlig reservation. Är den riktig, ha vi här ett nytt bevis för de två sebedaidernas martyrium. Jf. K. Holl, Gesammelte Aufsätze, II, 1928, s. 70 ff.

[45] V. 38 är »eine ausdrückliche Königsakklamation» (F. Hauck, ad loc.); G. Dalman, Worte Jesu, I, s. 305. — När Jesus proklameras såsom βασιλεύς, förnimmer Lk detta som en antecipation av hans βασιλεία i härlighet.

[46] Kombinationen av liknelsen (18: 2—8 a) med ordet v. 8 b är betecknande för den situation, i vilken Lk skriver. Avsnittet 18: 1—8 har som andlig helhet mera karaktären av *varning* än *tröst*. Jf. δεῖν v. 1: man är *skyldig* att hålla ut i bön och tro. Parabeln har fått en sekundär, parenetisk tillämpning.

[46a] Lk talar i motsats till Mt (men i likhet med Mk) sällan om μισθός i religiös bemärkelse, endast 6: 23. 35. På det senare stället vill W. Grundmann, Die Gotteskindschaft in der Geschichte Jesu, s. 83, finna en urspårning av tanken: »Der feine Gedanke der Abbildung Gottes, der in der Gotteskindschaft liegt und in der Forderung 'seid wie Gott' ausgedrückt ist, ist in der Lukas-Überlieferung seinem Denken geopfert, wonach die Sohnschaft der Lohn der Liebe ist.» Detta är en uppenbar feltolkning: καὶ ἔσται ὁ μισθὸς ὑμῶν πολύς, καὶ ἔσεσθε υἱοὶ ὑψίστου äro icke ett, utan två olika begrepp.

[47] Die Freude im Neuen Testament. I. Teil. 1932, Exkurs: Soterie im Lk, s. 95—108. Gulins arbete, som efterföljts av en behandling av glädjen i Johannes-evangeliet, Die Freude im Neuen Testament. II. Teil, 1936, upprullar problemet om glädjen hos Jesus, urförsamlingen och Paulus. Problemet har icke behandlats tidigare annat än mera i förbigående. (Ansatser hos P. Wernle, Die Anfänge unserer Religion, 1904, s. 70; A. Titius, Die neutestamentliche Lehre von der Seligkeit, I, 1895, s. 61 utgå från att den nytestamentliga glädjen är livskänsla, en personligt fattad grundstämning, en optimistisk världs- och naturbejakelse och dyl.). G. har tecknat bakgrunden till och förutsättningarna för den nytestamentliga glädjen, men han har icke till synes nog starkt understrukit, att den nytestamentliga glädjen är *essentiell* och icke knuten till personligt-psykologiska premisser (»Persönliche Voraussetzungen», s. 139, »Psychologisch angesehen ist Jesus...», s. 6 och dyl.). Den nytestamentliga glädjen är förbunden med Gudsrikestanken, med skeendet i tillvaron, överhuvudtaget med det som ligger utom och över människan. Före fångenskapstiden var glädjen i Israel förbunden med kulten. Kultglädjen (רִנָּה) gav kraft och hopp åt folket, ty i kulten förnams Guds närvaro, och de stora kulthögtiderna förnyade glädjen, som icke var individens egendom i första hand utan först åtnjöts i och genom folket, kollektivet. Denna glädje var en sida av förbundsidén; i Guds handlande med folket, hans förbund, hans rättfärdighet (om detta sista se K. Hj. Fahlgren, Ṣᵉdāḳā, nahestehende

und entgegengesetzte Begriffe im Alten Testament, 1932), rönte förbundsfolket även den *timliga* glädjen i dess olika former. — I senjudisk tid, efter det nationella sammanbrottet, fick glädjen i judendomen en annan karaktär: den förbands med framtiden, med Messias. Som förbunden med skeendena kring Messias blev den högspänd, dramatisk, men icke heller nu är glädjen individuell. Den hör samman med Messiasförväntningarna och med den kollektiva synen på framtiden. I och omkring Messias-Människosonen får framtidsglädjen upplevas, och i segern över de yttersta världsmakterna når den framtidsbetonade glädjen sin höjdpunkt. — Vi få icke glömma, att bredvid denna högspända framtidsglädje fanns en annan, glädjen över Toran. Denna glädje var icke heller individuell. Toran var Israels andliga grundval. I Toran mötte Gud sitt folk. Toran avlägsnade överspända framtidsförväntningar och band folkets tro vid det historiskt betingade, vid förbundet och den därpå grundade andliga vissheten. Men Toran var före tiden och skulle fortleva även i den nya tidsåldern kring Messias. Den med Toran förbundna glädjen var sålunda essentiell, även den. — Den högspända eskatologiska framtidstron strömmar in i urtraditionen i Nya Testamentet, och Döparen, liksom Jesus, bär denna eskatologiska framtidstro vidare. Den fanns förut i senjudendomen som en mäktig strömning. Döparens doms- och botförkunnelse och hans eskatologiska vattendop skärpa tron på Gudsrikets snara ankomst. Men väntan och beredelse avslöja de väsentliga hämningar, som ligga i denna aion som sådan. Denna aion är fylld av sorg, synd, fasta, beskuret hopp, kort sagt: denna tidsålder fylles av en *essentiell* λύπη, som blott Gudsrikets ankomst kan demolera. När Jesus själv förkunnar Gudsriket och i sin person representerar detsamma, är den essentiella glädjen kommen. Kring brudgummen och bröllopssvennerna passar icke fasta och botstämning (Mk 2: 18 f.). Men glädjen bryter fullt igenom först i och genom uppståndelsen. Då fylles urkyrkan med den fullkomliga glädjen. Andens tid bryter då in, och denna nya tids grundväsen är glädje. — Den nytestamentliga glädjen är således förbunden med det som ligger utom och över människan. Så måste också den nytestamentliga människan ses. Hennes upplevelse av glädjen hänger samman med Gudsrikestanken. Eftersom den förskjutes, förändras också förutsättningarna för glädjen. Men på *en* punkt förblir allt sig likt: blott i sammanhang med det överindividuella, det kollektiva upplever den nytestamentliga människan glädjen. — Frågan om glädjen är individuell eller essentiell spelar en avgörande roll för bedömning av t. ex. frälsningstillägnelsen enligt Actas första kapp. Gulin menar, att det icke talas om någon

soteriologisk glädje i Acta. Tredje evangeliet understryker starkt den uppsökande frälsningen och den glädje, som den framkallar. Acta däremot framställer Andens verk (s. 121 f.). G. anför ett par ställen i Acta, 8: 39 och 16: 34. Där speglas just den *individuella* glädjen, och dessa ställen få för G. avgörande bevisvärde (»Es fällt auf, dass hier kein Wort von ... irgendeiner Beteiligung der Gemeinde an der soteriologischen Freude der Geretteten gefällt wird», s. 121). Enligt vårt sätt att se innebär upplevelsen av Andens och kyrkans nya tid efter pingsten en glädje, som är *essentiell* och som för ut över det individuella. Just i Anden och kyrkan ligger den fullödiga soteriologiska glädjen, som sålunda icke är beroende av eller kan förväxlas med den enskilda människans hållning eller församlingens mänskligt-fenomenologiska struktur. Om sorgen och glädjen i senjudisk och nytestamentlig tid äro essentiella, är det självklart att hållningen hos t. ex. Döparen icke får bedömas som vanliga psykologiskt-mänskliga symptom. Döparen är enligt nytestamentlig teckning icke det psykologiska fenomenet utan den typiske bäraren av det eskatologiska Gudsordet, profeten, förmedlaren mellan Gudsriket som förväntan och Gudsriket som uppfyllelse. I analogi härmed är Jesus icke att förstå utifrån psykologiska premisser, och hans ord t. ex. om liljorna på marken är icke uttryck för en naiv optimistisk eller estetisk naturbetraktelse. Jesu glädje är essentiell, därför att den alltid står i förbindelse med hans Gudsrikestanke.

[48] Till problemet τὸ καθ' ἡμέραν och den »dagliga» upplevelsen: Pres. imperativ ett karaktärsdrag »der linearen Handlung» (Moulton, Einleitung in die Sprache des Neuen Testaments, 1911, s. 273 f.). Mt:s δὸς σήμερον och Lk:s δίδου τὸ καθ' ἡμέραν »a fine contrast between the punctiliar and the linear action» (A. T. Robertson, A Grammar of the Greek New Testament in the Light of historical Research, 1919, s. 855). Enligt Mt präglas Fader vår *genomgående* av aorist. — Mt:s σήμερον kan, som A. Fridrichsen påpekat, Fader vår, SvTKv, X, 1934, s. 140 f., lätt utvidgas till att betyda »giv oss *även i dag* ...» (tillbakablickande) och »giv oss i dag och *var dag* ...» (framåtskådande). Hos Mt speglar brödbönen enkla förhållanden (»en dag i sänder», »från den ena dagen till den andra», »dagen sådan den kommer») och framförallt det korta perspektivet (Fader vår en *morgon*bön). Jf. Greeven, Gebet und Eschatologie im Neuen Testament, 1931, s. 88: »Dieses als täglich vorausgesezte Bitten mag Lukas veranlasst haben, dem Gebet eine Form zu geben, die es etwas über die Einzelsituation hinaushebt.» — ἀφήκαμεν Mt 6: 12 starkt stött. ἀφίομεν hos D m. fl. är en utjämning till

likhet med Lukasformen. ἀφίομεν hos Lk kommer från ett joniskt ἀφίω jf. Upp. 11: 9 ἀφίουσιν, A. T. Robertson, Grammar, s. 315, och kännetecknas av honom som »probably the Iterative or Customary Present», a. a., s. 880. — μαθητής = kristen, medlem i kyrkan. Ordets adressater äro hos Mt (16: 24) lärjungarna, hos Mk (8: 34) lärjungarna och folket och hos Lk (9: 23 a) »alla» (πρὸς πάντας). Viktigt är att observera att Lk speglar en omböjning av själva lidandes- och efterföljelsemotivet, i analogi med det eskatologiska motivets egen omböjning. Jesus väntade, att Riket skulle komma i samband med de yttersta πειρασμοί. Jesu lidande och död var genomgångsporten till den nya aion och som sådan en engångsakt. Det gällde att för lärjungarna vandra i Jesu efterföljelse in i Riket. Detta var också ursprungligen en engångsakt, men sjätte bönen, bönen om att bevaras från πειρασμοί, är redan den ett avsteg från det engångsbetonade på sätt och vis, enär den definitivt och utan reservation leder lärjungarnas tankar i den riktningen, att den yttersta tidens »frestelser» (πειρασμοί) kunna rycka bort lärjungarna från besittning av Riket — nämligen Riket uppenbarat i Jesus själv. Att sluttidens frestelser kommo att ligga i ett förlängt perspektiv — därom vittna tydligast de olika varningarna för avfall i de yngre delarna av Nya Testamentet. I och med att det förlängda historiska perspektivet gör sig gällande och de ändrade betingelserna för lärjungaskapet och efterföljelsen inträda, måste lidandes- och efterföljelsemotivet få en annan utgestaltning: *kyrkans* erfarenheter speglas (martyriet, ståndaktigheten, prövningarna i missionsarbetet m. m.). Det är denna utveckling och ombildning av lidandes- och efterföljelsemotivet, som skymtar fram hos Lk, se F. Dornseiff, Der Märtyrer: Name und Bewertung, Arch. f. Rel. Wiss., XXII, 1923/24, s. 131—153; H. Frhr. v. Campenhausen, Die Idee des Martyriums in der alten Kirche, 1936, s. 62 f., 146 f.

KAP. III.

[49] Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis, 1901; Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, 1913. — En värdefull interpretation av Jesu Gudsrikestanke möter hos H.-D. Wendland, Die Eschatologie des Reiches Gottes bei Jesus, 1931.

[50] W. Bousset och T. Bohlin (Die Reich-Gottes-Idee im letzten halben Jahrhundert, Zeitschrift für Theologie und Kirche, N. F., X, 1929, s. 1—27, se t. ex. s. 22) företräda ännu i nyare tid en inomvärldslig tydning av Gudsrikestanken.

[51] Så Schweitzer själv; W. Michaelis, Täufer, Jesus, Urgemeinde, 1928; i viss mån R. Eisler, Ἰησοῦς βασιλεὺς οὐ βασιλεύσας, I—II, 1929—1930.

[52] Andra upplagan utkom efter Ottos död, 1938. Verket är tillägnat Uppsala Teologiska Fakultet.

[53] Dodd, s. 54 ff. Mt 8: 11: »Många skola komma från öster och väster och sitta till bords med Abraham, Isak och Jakob i Guds rike» behöver enligt Dodd icke syfta på ett »kommande» Gudsrike utan betyder, att många, som nu icke äro med i Gudsriket i dess jordiska uppenbarelse, skola få vara med i dess fulländning i det hinsidiga. Patriarkerna leva i ett Gudsrike, som är »eternally present». Denna tolkning förefaller dock mindre naturlig. — Märkvärdigt nog går Dodd icke närmare in på Mt 6: 10, bönen ἐλθάτω ἡ βασιλεία σου.

[54] Dodd, s. 81 ff.: »The Day of the Son of Man.»

[55] Dodd, s. 101.

[56] Det är huvudsakligen fråga om följande liknelser: skatten och pärlan; det förlorade; den stora måltiden; de onda vingårdsmännen; de tio jungfrurna; den självväxande säden; såningsmannen; ogräset bland vetet; senapskornet; surdegen. Ett belysande exempel är t. ex. Dodds tolkning av dubbelliknelsen om skatten och pärlan, Mt 13: 44—46, s. 112 f. Liknelsen i och för sig säger ingenting om, huruvida Gudsriket var omedelbart förestående eller framtidsbetonat, men då Jesus i sin gärning förkroppsligade ankomsten av Gudsriket och detta sålunda i liknelseparets aktuella situation var *närvarande*, »kommet», kan liknelseparet endast vilja säga: Gudsriket är den ojämförligaste skatten; det står i människans makt att erövra det nu och här genom efterföljelsen. Även andra liknelser, som icke direkt hänföra sig till Gudsrikestanken, tyder D. efter siktmärket: Gudsriket *har* kommit, t. ex. liknelsen om tornbyggaren och konungen som drog ut i krig: det gäller att taga stora risker för att erövra det Gudsrike, som är nu och här (s. 114). Vidare ordet om de lekande barnen, där slutorden hos Mt enligt starkt betygad läsart (ἐδικαιώθη ἡ σοφία ἀπὸ τῶν ἔργων αὐτῆς) visa hän på tolkningen, att situationen kring Jesus inrymmer Guds δικαιοσύνη som en yttring av det i världen redan inträdda Gudsriket (s. 115). Liknelserna i Lk kap. 15 tyder D. i samband med det faktum, att Gudsriket kommit, så att Gudsriket inrymmer i sin manifestation bland människorna intresse för det »förlorade» (s. 119 f.). Exemplen må räcka. Intressant är Dodds syn på den inre motivombildning, som ägt rum i själva liknelsestoffet under påverkan av den eskatologiska utvecklingens gång: det parenetiska motivet (ur-

sprungligt) och det eskatologiska (sekundärt), vilken motivombildning illustreras under andragande av en rad liknelseord, t. ex. ordet om vederdelomannen, saltet, ljuset under skäppan och det stora liknelsetalet om de anförtrodda punden (s. 136 ff.). Liknelser som tala om väntan, »Parables of Crisis», äro mera ett väckelserop i Jesu samtid inför det faktum, att Gudsriket var kommet här och nu, medan kyrkan överflyttade deras innehåll på parusin (s. 154 ff., spec. s. 174). Liknelserna om växandet spegla egentligen skördandet i det Gudsrike, som var kommet (s. 175 ff., spec. 193 f.). Synbarligen är det en mycket befruktande synpunkt att leda liknelserna in i ljuset av den urkyrkliga utvecklingen, och häri representerar D. ett betydande framsteg i den moderna parabelforskningen. Dodds arbete har väckt livlig diskussion, i synnerhet i den engelsktalande världens teologi. Ur debatten anföres: H. J. Cadbury, JBL, LV, 1936. s. 242 f.: Dodds ståndpunkt har många avgörande förtjänster. Den utmönstrar såväl allegoriska som modernt homiletiska aspekter på Jesu liknelser. Men på vissa ställen anser D. meningen i texterna vara klar, på andra åter tillkommer det läsaren att begripa, vad som i texten kan ha varit Jesu ursprungliga mening. Detta är ett crux i Dodds tes. — C. T. Craig, Realized Eschatology, JBL, LVI, 1937, s. 17—25 (tes vid 72 årsmötet i The Society of Biblical Literature and Exegesis, dec. 1936): huvudtesen gillas, men a) den innebär en anakronism hos Jesus — har han verkligen icke talat om gudsriket som ett tillkommande?, b) den inför misstro mot källmaterialet — vem har rätt, Jesus eller senare uttolkare?, c) den gör våld på synsättet, att obetingade etiska krav just ha till nerv känslan av närhet, avgörande. — J. Y. Campbell, ExpT XLVIII, s. 91—94, bestrider Dodds tolkning av ἤγγικεν. Dodds svar: ExpT XLVIII, s. 138 ff., jf. förordet till the Parables of the Kingdom. — F. V. Filson: Did Jesus Teach the Kingdom as Present? JBL, LVII, 1938, s. IX (tes vid 73 årsmötet i The Society of Biblical Literature and Exegesis, dec. 1937); kritik av Dodd, Otto, Manson. — B. T. D. Smith, The Parables of the synoptic Gospels, 1937, avvisar Dodds tes — Jesu evangelium skulle då ha varit »manifestly untrue», jf. H. Åkerhielm, SvEÅ, III, 1938, s. 60. — C. H. Kraeling, JBL, LVIII, 1939, s. 291—293, tar i rec. av Dodds arbete History and the Gospel, 1938, ställning till Dodds tes: under inflytande från Barth och Otto är Dodd inne på vägen att förvandla eskatologi till soteriologi. — B. S. Easton, JBL, LVIII, 1939, s. 296 f., nämner ej Dodds tes men frågar i rec. av A. N. Wilder, Eschatology and Ethics in the Teaching of Jesus, 1939: erbjöd Jesus riket som närvarande åt alla? — J. W. Hunkin, JThSt, XXXVII, 1936, s. 297 f. gillar

huvudtesen men ställer frågor: har icke Jesus själv brukat en liknelse i allegorisk mening? Finns det blott *en* poäng i Jesu hänsyftning i liknelser på sig själv? Kan det icke tänkas, att Jesus varierat liknelserna vid olika tillfällen? — J. K. Mozley, Eschatology and Ethics, JThSt, XL, 1939, s. 337—345, instämmer, s. 345, med Dodd uti att den verkliga inre och eviga meningen i historien är i klart förhållande till detta slutliga *eschaton*, med vilket historien tar ett slut = Guds dag, det evigas genombrott. — W. L. Knox kan i rec. av Dodds The Apostolic Preaching, JThSt, XXXVIII, 1937, s. 75 f., ej godtaga Dodds åtskillnad mellan »realist eschatology», d. v. s. den nya aion har kommit, och »futurist eschatology», d. v. s. slutet är nära — till synes något annan terminologi än den Dodd använder. — K. W. Clark, Realized Eschatology (tes vid 75 årsmötet i The Society of Biblical Literature and Exegesis, dec. 1939), JBL, LIX, 1940, s. IX innehåller »a critique of Dodd's representation of 'Realized Eschatology' and its reflections in various other recent interpreters», ibd., s. 367—383.

Intressant är att iakttaga den stora likheten mellan Dodds tolkning av Jesu eskatologi och den som möter hos Vilh. Grønbech i hans bok Jesus Menneskesønnen, 1935, s. 114 ff. (avsnittet Dommedag): »Han (Jesus) kommer ikke med gode løfter om en fremtidig herlighed ... Riget er en kendsgerning, som voxer for menneskenes øjne ... sået som et sennepskorn. Det liv han forkynder ... sprænger denne verden» (s. 117). G. säger väl icke så uttryckligt som Dodd, att Guds rike *har kommit*, men understundom nalkas han överensstämmelse med Dodds formulering: »lykkelige er de fattige, ti de *har gudsriget*» (s. 116). Och »dommens dag er ikke andet end dommen som står midt i folket» (d. v. s. Jesus själv) s. 120. Överensstämmelsen mellan Dodd och Grønbech är så mycket mera intressant, som de kommit till detta resultat oberoende av varandra.

[57] Otto, Reich Gottes und Menschensohn, s. 118: »Das Schon-Vorhandene», »das schon Vernommene Dasein des Gottesreiches» (καιρός-karaktären).

[58] Till τὸ μυστήριον τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ jf. N. Johansson, SvTKv, XVI, 1940, s. 3—38. E. Lohmeyer, Das Evangelium des Markus, 1937, s. 83: »Der Besitz ist mehr als die Erkenntnis »... »dieses Königtum (Gottes) vollzieht sich den 'Draussen' als Gleichnis».

[59] Bildorden Mk 4: 21 f. 24 skola i Markussammanhanget inskärpa *ansvaret* som följer med att ha fått Gudsrikets hemlighet. Det gäller att förvalta den rätt både hos sig själv och gentemot andra.

[60] Grundåskådningen är densamma som i den på 90-talet författade Johannesapokalypsen.

[61] Otto överdriver enligt vår åsikt denna synpunkt.

[62] Form Criticism. A new Method of New Testament Research. Including the Study of the Synoptic Gospels (Die Erforschung der Synoptischen Evangelien, 1929) by Rudolf Bultmann, and Primitive Christianity in the Light of Gospel Research (Das Urchristentum im Lichte der Evangelienforschung, 1929) by Karl Kundsin. Translated by Frederick C. Grant, 1934, s. 140. Kundsins tankegång om kyrkan s. 141 ff.

[63] Jf. Mt 18: 20: »Var två eller tre äro församlade i mitt namn, där är jag mitt ibland dem.»

[64] Veropen över de obotfärdiga städerna Mt 11: 20—24 är en nu-dom med sluteskatologisk horisont. Likaså liknelsen om de onda vingårdsmännen 21: 33 ff.

[65] H. H. Schaeder, Esra der Schreiber, 1930. — Det är betecknande, att *Johannes Döparen* icke blev angripen av fariseerna och de skriftlärde för sin eskatologiska predikan; ty för Johannes var Guds rike rent futuralt, eskatologien var icke, såsom hos Jesus, konsekvent.

[66] T. Arvedson. Das Mysterium Christi, 1937, har utförligt analyserat Mt 11: 25—30 med hänsyn till termernas proveniens. I den evangeliska traditionens sammanhang få de en annan färg och innebörd.

[67] W. Twisselmann, Die Gotteskindschaft der Christen nach dem Neuen Testament, 1939, s. 50: »Matth. 5: 45 ist nicht davon die Rede, dass man durch das Tun erst Sohn Gottes werden soll». Jf. W. Grundmann, Die Gotteskindschaft in der Geschichte Jesu, 1938, s. 83: »Die Gotteskindschaft verwirklicht sich in der Abbildung und Darstellung der Art des Vaters». A. Fridrichsen, Fullkomlighetskravet i Jesu förkunnelse, SvTKv, IX, 1933, s. 131. — H. Windisch har i sitt bekanta arbete Der Sinn der Bergpredigt (2. Aufl. 1937) fullständigt misskänt Bergspredikans karaktär och tolkat den i stil med den judiska vishetsläran, som en radikaliserad sådan. Formen för Jesu undervisning med dess vädjan till sunda förnuftet och sina budliknande formuleringar har av Windisch missuppfattats och deras delvis paradoxala karaktär icke beaktats. A. Fridrichsen, Krig och fred i Nya Testamentet, s. 24, n. 1 med där anförd litteratur; E. Beijer, SvEÅ, II, 1937, s. 200—226.

[68] I Johannesevangeliet talar Jesus ofta om sina λόγοι, ῥήματα och ἐντολαί på ett sådant sätt, att det tydligen ej syftas på bestämda utsagor utan på hela Kristusuppenbarelsen. Nära besläktade

härmed äro sådana synoptiska ställen som Mt 24: 35; 28: 20; Mk 8: 38; 13: 31; Lk 6: 46 f. Jf. E. Lohmeyer, Das Evangelium des Markus, 1937, s. 282.

[69] Geschichte der paulinischen Forschung von der Reformation bis auf die Gegenwart, 1911, och Die Mystik des Apostels Paulus, 1930.

[70] Fil. 1: 23. — Till 2 Kor. 5: 1—10 jf. K. Deissner, Auferstehungshoffnung und Pneumagedanke bei Paulus, 1912, s. 54—90 och L. Brun, Zur Auslegung von II Cor 5: 1—10, ZNW, XXVIII, 1929, s. 207—229; här föres det slutgiltiga beviset för att även denna perikop är behärskad av uppståndelsetanken.

[71] A. Fridrichsen, Krig och fred i Nya Testamentet, 1940, s. 13 f.

[72] Jf. M. Dibelius, Geschichtliche und Übergeschichtliche Religion, 1925, s. 39: »Wenn Paulus sagt: 'das Reich Gottes ist nicht Essen und Trinken, sondern Gerechtigkeit und Friede und Freude im heiligen Geist' (Röm. 14, 17), so will er nicht das Wesen des Gottesreiches schildern, sondern sagen, wer hinein gelangen wird: nicht der Fastende oder Essende, sondern der Mensch, in dem der heilige Geist jenen Zustand gewirkt hat, wo 'Gerechtigkeit' als Frucht, nicht als Leistung, gedeiht, wo Freude herrscht und Friede waltet». Därjämte torde dock Paulus även ha tänkt på tillståndet i det fulländade Gudsriket och dess motsvarighet i de kristnas närvarande förhållande, jf. H. Windisch, Die Sprüche vom Eingehen in das Reich Gottes, ZNW, XXVII, 1928, s. 163—192.

[73] Jf. K. Deissner, Auferstehungshoffnung und Pneumagedanke, s. 100—110.

[74] F. V. Filson, St. Paul's Conception of Recompense, 1931; H. Braun, Gerichtsgedanke und Rechtfertigungslehre bei Paulus, 1930; W. Weber, Christusmystik, 1924, s. 78 f.

[75] Till κύριος-tanken hos Paulus jf. W. Foerster, WNT, III, s. 1087 ff.

[76] Se härtill E. Lohmeyer, Σὺν Χριστῷ, Festgabe für Adolf Deissmann, 1927, 218—257.

[77] Till Paulus' kyrkotanke i dess förhållande till Gudsrikestanken se A. Wikenhauser, Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus, 1937, s. 41—47, jf. H. Preisker, Geist und Leben. Das Telos-Ethos des Urchristentums, 1933, s. 137—142.

[78] E. Lohmeyer, i ThR 1937: Vom urchristlichen Abendmahl. I. Das letzte Mahl Jesu, s. 168—194; 195—227. II. Das Mahl in der ältesten Christenheit, s. 273—312; jf. samme författare, Om nattvarden i Nya Testamentet, SvTKv, XIV, 1938, s. 333—345; A. Fridrichsen, Kyrka och sakrament i Nya Testamentet, SvTKv,

XII, 1936, s. 303—317, spec. s. 315 ff.; Albert Schweitzer, Die Mystik des Apostels Paulus, 1930, s. 260.

[79] Till παραναθά se nu K. G. Kuhn, WNT, IV, s. 470—475.

[80] v. Hofmann, Haupt, ad loc. jf. A. Steubing, Der paulinische Begriff Christusleiden, 1905; annorlunda J. Schneider, Die Passionsmystik des Paulus, 1929, s. 54 ff. Men även Schneider betonar det »objektiva» i Paulus' passionsmystik (s. 69 f.).

[81] R. Bultmann, Glauben und Verstehen, 1933, s. 134—152; G. Stählin, Zum Problem der johanneischen Eschatologie, ZNW, XXXIII, 1934, s. 225—259; W. G. Kümmel, Die Eschatologie der Evangelien, ihre Geschichte und ihr Sinn, 1936, s. 21—28; jf. H. Ludin Jansen, Til spørsmålet om Johanneisk Eschatologi, NTT, 1940, s. 65—79; A. Fridrichsen, Kyrkan i Fjärde evangeliet, SvTKv, XVI, 1940, s. 227—242.

[82] Att Kristus, nu förborgad i Guds härlighet, en gång skall bli uppenbar, är en fast, given övertygelse. Därmed är också vår förvandling given; ty den är förutsättningen för att vi skola kunna se honom i hans fulla härlighet (»sådan han är»). Detta är dock mera än logik och dogmatik. Bakom ligger medvetandet att kyrkans eget verkliga liv är förborgat och en längtan efter att det skall komma till fullt uttryck.

[83] Man har velat förklara det abrupta slutet av Acta genom det antagandet att Lk skrev sin andra bok vid slutet av Paulus' tvååriga custodia i Rom (Harnack). Men det är en omöjlig tanke. Paulus var död, när Lk skrev sin andra bok till Teofilus; varför skulle annars Acta ha gjort hela Pauli resa från Macedonien till Troas till ett farvältagande beledsagat av allehanda aningar och profetior? Jf. E. J. Goodspeed, New Solutions of New Testament Problems, 1927, s. 94—103.

Exkurs.

[84] Jf. A. Wifstrand, Lukas och den grekiska klassicismen, SvEÅ, V, 1940, s. 147; dens., Lukas och Septuaginta, SvTKv, XVI, 1940, s. 243—262.

[85] Se härtill Str.-Bill, IV, 30. Exkurs, Vorzeichen und Berechnung der Tage des Messias, s. 977—1015; W. Bacher, Die Agada der Tannaiten, I, s. 144 ff.; II, s. 95 och passim; F. Busch, Zum Verständnis der synoptischen Eschatologie, s. 111 f.

[85a] Fristproblemets utveckling i urkyrkan och den efterapostoliska tiden behandlas av M. Werner, Die Entstehung des christlichen

Dogmas, s. 83—301. Han ger undersökningen en utförlighet, som svarar emot den betydelse, eskatologien och dess avtagande enligt W. måste tillmätas vid utformningen av den urkyrkliga åskådningen och lärobildningen. W. bygger nämligen på de senaste årtiondenas nyvunna exegetiska resultat och anlägger en helt ny aspekt på den urkyrkliga dogmhistoriens utveckling. Gentemot HARNACKS tes: »Das Dogma ist in seiner Conception und seinem Aufbau ein Werk des griechischen Geistes auf dem Boden des Evangeliums» (Lehrbuch der Dogmengeschichte, 5. Aufl. 1931, B. I, s. 20) och den av hans grundsyn inspirerade dogmhistoriska uppfattningen ställer W. upp följande sats: »Die Konstruktion der konsequenten Eschatologie ist geschichtswissenschaftlich in Wahrheit derart glänzend ausgewiesen und gerechtfertigt, dass sie als die endgültige geschichtliche Lösung des Problems des historischen Jesus und des Urchristentums anerkannt werden muss» (s. 77). Denna principiella omvärdering av urkristendomen medför stora konsekvenser för synen på urkyrkans eskatologiska utveckling och hela den urkyrkliga lärobildningen. Speciellt intresse väcker W:s fastställande av att parusiuppskovet ledde till en kris, då detta uppskov hotade att upplösa urkristendomens grundvalar främst med hänsyn till Jesu död och uppståndelse och sambandet däremellan och parusin (s. 115 ff.). Medel till lösningen av denna kris voro skrift- och apostlaauktoriteten, då det man väntade (ny uppenbarelse) uteblev (s. 123 ff.). Ett steg vidare fram mot lösningen av denna kris var kyrkotankens fullständiga ombildning och de därav betingade motivförskjutningarna. Redan denna snabba konturteckning av W:s framställning ger vid handen, att fristproblemet varit långt mera betydelsefullt än man tidigare ansett. Werner vill göra det till utgångspunkten för hela den dogmhistoriska utvecklingsprocessen.

[86] Reich Gottes und Menschensohn, s. 104—109.

[87] En av de äldre representanterna för denna åsikt är G. L. HAHN, Das Evangelium des Lukas, II, 1894, s. 383: »Ein richtiger sowohl dem Zusammenhange als den Worten entsprechender Gedanke dürfte sich nur ergeben, wenn man erklärt: denn das Reich Gottes ist, wenn es kommt, in eurer eigenen Mitte, so dass Ihr darüber gar nicht in Zweifel sein könnt, ob es da sei. Sinn: es kommt nicht so, dass Ihr aufpassen müsstet, um darüber ins Klare zu kommen, ob es gekommen sei, und dass man euch erst auf die Zeichen aufmerksam machen müsste, welche seinen Beginn an irgend einem Orte wahrscheinlich machen, denn sein Kommen erfolgt in einer allen Menschen, auch euch, offenbaren Weise, es nimmt mitten unter euch seinen Anfang. Jesus spricht hiermit den Pharisäern gegen-

über denselben Gedanken aus als V. 21 gegenüber seinen Jüngern.» — Av nyare exegeter har särskilt W. MICHAELIS, Täufer, Jesus, Urgemeinde, s. 76—80 utförligt motiverat denna utläggning (»das Ende wird als Katastrophe kommen»).

[88] HÉRING förmodar, att man har att tänka sig följande satsform: οὐκ ἔρχεται ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ μετὰ παρατηρήσεως (= hemligt); οὐδὲ (= å andra sidan icke) ἐροῦσιν· ἰδοῦ ὧδε ἢ ἐκεῖ· (ἐροῦσιν γάρ, sc. vid parusin:) ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστιν. Men bortsett från andra svårigheter, så måste man invända, att man i så fall skulle vänta ett ἡμῶν, icke ett ὑμῶν. Ty inför ett ἐντὸς ὑμῶν måste man fråga: vem talar här till vem?

[89] Dodd avgör sig för tolkningen intra vos: »The Day of the Son of Man is not localized in space (or time), because it is instantaneous and ubiquitous: the Kingdom of God is not localized, because it is 'within you'. . . . two ways of saying that the ultimate reality, though it is revealed in history, essentially belongs to the spiritual order, where the categories of time and space are inapplicable?» (The Parables of the Kingdom, s. 84 f. n. 1).

Litteratur.

(Utom i Appendix upptagna arbeten).

Arvedson, T., Das Mysterium Christi. Eine Studie zu Mt 11. 25—30. (Arbeiten und Mitteilungen aus dem neutestamentlichen Seminar zu Uppsala VII.) Uppsala 1937.

Bacher, W., Die Agada der Tannaiten. I—II. Strassburg 1884—1890.

Baer, H. von, Der Heilige Geist in den Lukasschriften. (Beitr. z. Wiss. vom Alten u. Neuen Testament, 3. F., H. 3.) Stuttgart 1926.

Bauer, W., Das Johannesevangelium. (HNT.) (3. Aufl.) Tübingen 1933.

Bauernfeind, O., Die Apostelgeschichte. (ThHKNT.) Leipzig 1939.

Baur, F. C., Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien, ihr Verhältnis zu einander, ihren Character und Ursprung. Tübingen 1847.

Beijer, E., Till Bergspredikans etik. En litteraturöversikt. SvEÅ, II, 1937, s. 200—226.

Bengel, J. A., Gnomon Novi Testamenti. Stuttgart 1860.

Bertram, G., εὐεργετέω. WNT, II, s. 651—653.

Bieler, L., Θεῖος ἀνήρ. Das Bild des »göttlichen» Menschen in Spätantike und Frühchristentum. I—II. Wien 1935—1936.

Birkeland, H., ʿĀnī und ʿĀnāw in den Psalmen. (Skrifter utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo. II. Hist. Filos. Klasse 1932. No. 4.) Oslo 1933.

Bohlin, T., Die Reich-Gottes-Idee im letzten halben Jahrhundert. Zeitschrift für Theologie und Kirche, N. F., X, 1929, s. 1—27.

Bornhäuser, K., Studien zum Sondergut des Lukas. Gütersloh 1934.

——, Der Christ und seine Habe nach dem Neuen Testament. Eine soziologische Studie. (BFChTh, 38. B., 3. H.) Gütersloh 1936.

Bousset, W., Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus. (FRL, N. F., H. 4.) Göttingen 1913. (2. Aufl. 1921.)

Bousset, W., Jesus der Herr. Nachträge und Auseinandersetzungen zu Kyrios Christos. (FRL, N. F., H. 8.) Göttingen 1916.
Braun, H., Gerichtsgedanke und Rechtfertigungslehre bei Paulus. (UNT, H. 19.) Leipzig 1930.
Brun, L., »Etwa 3000 Seelen Act 2, 41.» ZNW, XIV, 1913, s. 94—96.
——, Zur Auslegung von II Cor 5: 1—10. ZNW, XXVIII, 1929, s. 207—229.
——, Lukas-Evangeliet. Oslo 1933.
Bultmann, R., Die Erforschung der Synoptischen Evangelien. (Aus der Welt der Religion I.) Giessen 1929. (Eng. översättning, se Grant, F. C.)
——, Die Geschichte der synoptischen Tradition. (FRL, N. F., 12 H.) (2. Aufl.) Göttingen 1931.
——, Glauben und Verstehen, Gesammelte Aufsätze. Tübingen 1933.
Busch, F., Zum Verständnis der synoptischen Eschatologie; Mark. 13 neu untersucht. (NtForsch, 4. R., 2. H.) Gütersloh 1938.
Bussmann, W., Synoptische Studien. 1—3. Halle (Saale) 1925—1931.
Büchsel, F., Der Geist Gottes im Neuen Testament. Gütersloh 1926.
Campenhausen, H. Frhr. von, Die Idee des Martyriums in der alten Kirche. Göttingen 1936.
Causse, A., Le Mythe de la nouvelle Jérusalem du Deutéro-Esaie à la III^e Sibylle. (Extrait de la RHPhR, Novembre—Décembre 1938.) Paris 1939.
Clark, K. W., »Realized Eschatology». JBL, LIX, 1940, s. 367—383.
Craig, C. T., Realized Eschatology. JBL, LVI, 1937, s. 17—25.
Dalman, G., Die Worte Jesu I. Mit Berücksichtigung des nachkanonischen Schrifttums und der aramäischen Sprache. (2. Aufl.) Leipzig 1930.
Deissner, K., Auferstehungshoffnung und Pneumagedanke bei Paulus. Leipzig 1912.
Delling, G., Das Zeitverständnis des Neuen Testaments. Gütersloh 1940.
Dibelius, M., Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer. (FRL, 15. H.) Göttingen 1911.
——, »Herodes und Pilatus». ZNW, XVI, 1915, s. 113—126.
——, Der Brief des Jakobus. (Meyer.) (7. Aufl.) Göttingen 1921.
——, Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum. Göttingen 1925.
——, Jungfrauensohn und Krippenkind. Untersuchungen zur Geburtgeschichte Jesu im Lukas-Evangelium. (Sitzungsber. der Heidel-

berger Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse, Jahrg. 1931/32. 4. Abhandlung.) Heidelberg 1932.
Dibelius, M., Die Formgeschichte des Evangeliums. (2. Aufl.) Tübingen 1933.
——, Paulus auf dem Areopag. (Sitzungsber. der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, Jahrg. 1938/39. 2. Abhandlung.) Heidelberg 1939.
Dodd, C. H., The Parables of the Kingdom. Nisbet, 1935.
——, »The Kingdom of God has come.» ExpT, XLVIII, s. 138—142.
——, The Apostolic Preaching and its Developments. Three Lectures with an Appendix on Eschatology and History. (Reprinted.) Hodder & Stoughton, 1937.
——, History and the Gospel. Scribner's, New York 1938.
Dornseiff, F., Der Märtyrer: Name und Bewertung. Arch. f. Rel. wiss., XXII, 1923/24, s. 131—153.
Eck, O., Urgemeinde und Imperium. Ein Beitrag zur Frage nach der Stellung des Urchristentums zum Staat. (BFChTh, 42. B., 3. H.) Gütersloh 1941.
Eisler, R., Ἰησοῦς βασιλεὺς οὐ βασιλεύσας. Die messianische Unabhängigkeitsbewegung vom Auftreten Johannes des Täufers bis zum Untergang Jacobs des Gerechten nach der neuerschlossenen Eroberung von Jerusalem des Flavius Josephus und den christlichen Quellen. I—II. Heidelberg 1929—1930.
Erdmann, G., Die Vorgeschichten des Lukas- und Matthäus-Evangeliums und Vergils vierte Ekloge. (FRL, N. F., 30. H.) Göttingen 1932.
Fahlgren, K. Hj., Ṣᵉdāḳā, nahestehende und entgegengesetzte Begriffe im Alten Testament. Uppsala 1932.
Feine, P., Eine vorkanonische Überlieferung des Lukas in Evangelium und Apostelgeschichte. Gotha 1891.
Feine-Behm, P. o. J., Einleitung in das Neue Testament. (8. Aufl.) Leipzig 1936.
Filson, F. V., St. Paul's Conception of Recompense. (UNT, H. 21.) Leipzig 1931.
Foerster, W., κύριος etc. WNT, III, s. 1038—1056.
Fridrichsen, A., Le Problème du miracle dans le Christianisme primitif. (ÉHPhR, Fasc. 12.) Strasbourg-Paris 1925.
——, Jesu kamp mot de urene ånder. SvTKv, V, 1929, s. 299—314.
——, Fullkomlighetskravet i Jesu förkunnelse. SvTKv, IX, 1933, s. 124—133.
——, Fader vår. En skiss av det nuvarande forskningsläget. SvTKv, X, 1934, s. 128—151.

Fridrichsen, A., Kyrka och sakrament i Nya Testamentet. SvTKv, XII, 1936, s. 303—317.
——, Missionstanken i Fjärde evangeliet. SvEÅ, II, 1937, s. 137—148.
——, Krig och fred i Nya Testamentet. (Uppsala Universitets Årsskrift 1940: 3.) Uppsala 1940.
——, Kyrkan i Fjärde evangeliet. SvTKv, XVI, 1940, s. 227—242.
Geffcken, J., Die Hirten auf dem Felde. Hermes XLIX, 1914, s. 321—351.
Gercke, A., Der δεύτερος λόγος des Lucas und die Apostelgeschichte. Hermes, XXIX, 1894, s. 373—392.
Gnilius, J. A., Tentamen exegeseos ad dictum Salvatoris Luc. XVII. 20. 21 de Regno Dei in terris institutum. Strassburg 1733.
Goodspeed, E. J., New Solutions of New Testament Problems. Univ. of Chicago Press, 1927.
Grant, F. C., Form Criticism. A new Method of New Testament Research. Including the Study of the synoptic Gospels (Die Erforschung der Synoptischen Evangelien, 1929) by Rudolf Bultmann, and Primitive Christianity in the Light of Gospel Research (Das Urchristentum im Lichte der Evangelienforschung, 1929) by Karl Kundsin. Translated by Frederick C. Grant. Willett, Clark & Co, 1934.
Greeven, H., Gebet und Eschatologie im Neuen Testament. (NtForsch, 3. R., 1. H.) Gütersloh 1931.
Grobel, K., Formgeschichte und Synoptische Quellenanalyse. (FRL, N. F., 35. H.) Göttingen 1937.
Grundmann, W., Die Gotteskindschaft in der Geschichte Jesu und ihre religionsgeschichtlichen Voraussetzungen. (Studien zu Deutscher Theologie und Frömmigkeit, B. I.) Weimar 1938.
Grønbech, V., Jesus Menneskesønnen. København 1935.
Gulin, E. G., Die Freude im Neuen Testament. I. Teil. Jesus, Urgemeinde, Paulus. (Annales academiae scientiarum fennicae, Ser. B, Tom. XXVI, n:o 2.) Helsingfors 1932.
——, Die Freude im Neuen Testament. II. Teil. Das Johannesevangelium. (Annales academiae scientiarum fennicae, Ser. B, Tom. XXXVII, n:o 3.) Helsingfors 1936.
Gyllenberg, R., Till julevangeliets exeges. SvEÅ, V, 1940, s. 83—94.
Hahn, G. L., Das Evangelium des Lucas. 2. B. Breslau 1894.
Hannecker, B., Disputatio de Regno Dei in nobis. Wittenberg 1705.
Harnack, A., Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament. I: Lukas der Arzt, der Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte. Leipzig 1906.

Harnack, A., Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament. II: Sprüche und Reden Jesu. Die zweite Quelle des Matthäus und Lukas. Leipzig 1907.
——, Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament. III: Die Apostelgeschichte. Leipzig 1908.
——, Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament. IV: Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte und zur Abfassungszeit der synoptischen Evangelien. Leipzig 1911.
——, Lehrbuch der Dogmengeschichte, I. B. (5. Aufl.) Tübingen 1931.
Hauck, F., Die Stellung des Urchristentums zu Arbeit und Geld. (BFChTh, 2. R., 3. B.) Gütersloh 1921.
——, Das Evangelium des Lukas. (ThHKNT.) Leipzig 1934.
Haupt, E., Die Gefangenschaftsbriefe. (Meyer.) (8 Aufl.) Göttingen 1902.
Headlam, A. C., The Life and Teaching of Jesus Christ. Murray, 1923.
Herder, J. G. von, Regel der Zusammenstimmung unserer Evangelien aus ihrer Entstehung und Ordnung, 1797. (Johann Gottfried von Herders sämmtliche Werke. Zur Religion und Theologie, hrsg. durch Johann Georg Müller, Zwölfter Theil.) Wien und Prag 1820.
Héring, J., Le Royaume de Dieu et sa venue. Étude sur l'espérance de Jésus et de l'apôtre Paul. (ÉHPhR, Fasc. 35.) Paris 1937.
Hofmann, J. Chr. K. von, Die heilige Schrift des Neuen Testaments. 4. Th., 2. Abt. Nördlingen 1870.
Holl, K., Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. I—III. Tübingen 1921—1928.
Holmström, F., Det eskatologiska motivet i nutida teologi. Stockholm 1933.
Holtzmann, H. J., Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das Neue Testament. Freiburg I. B. 1885.
——, O., Das Neue Testament nach dem Stuttgarter griechischen Text übersetzt und erklärt. I. B. I. Die synoptischen Evangelien, Apostelgeschichte. Giessen 1926.
Jameson, H. G., The Origin of the Synoptic Gospels. Oxford 1922.
Jeremias, J., Jerusalem zur Zeit Jesu. Kulturgeschichtliche Untersuchungen zur neutestamentlichen Zeitgeschichte. I—II. Leipzig 1923—1929.
Johansson, N., Τὸ μυστήριον τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ. SvTKv, XVI, 1940, s. 3—38.
Kautsky, K., Der Ursprung des Christentums. Stuttgart 1908.

Klostermann, E., Das Lukasevangelium. (HNT.) (2 Aufl.) Tübingen 1929.
Koecherus, J. E., Analecta Philolog. et Exeget. in IV S. S. Evangelia. Altenburg 1766.
Kuhn, K. G., παραναθά. WNT, IV, s. 470—475.
Kundsin, K., Das Urchristentum im Lichte der Evangelienforschung. (Aus der Welt der Religion II.) Giessen 1929. (Eng. översättning, se Grant, F. C.)
Kümmel, W. G., Die Eschatologie der Evangelien. Ihre Geschichte und ihr Sinn. (Sonderdruck aus ThBl 1936, Nr. 9/10.) Leipzig 1936.
Lagrange, M. J., Évangile selon Saint Luc. (3me Éd.) Paris 1927.
Larfeld, W., Die neutestamentlichen Evangelien nach ihrer Eigenart und Abhängigkeit untersucht. Gütersloh 1925.
Leipoldt, J., Die urchristliche Taufe im Lichte der Religionsgeschichte. Leipzig 1928.
Leisegang, H., Pneuma Hagion. Der Ursprung des Geistbegriffs aus der griechischen Mystik. (Veröffentlichungen des Forschungsinstituts für vergleichende Religionsgeschichte an der Universität Leipzig, hrsg. von H. Haas. Nr. 4.) Leipzig 1922.
Lessing, G. E., Neue Hypothese über die Evangelisten, als bloss menschliche Geschichtsschreiber betrachtet. (Lessings Sämtliche Werke, hrsg. von Hugo Göring, 18. B., s. 203—220.) Stuttgart u. å.
Lohmeyer, E., Die Offenbarung des Johannes. (HNT.) Tübingen 1926.
——, Σὺν Χριστῷ. Festgabe für Adolf Deissmann, s. 218—257. Tübingen 1927.
——, Das Evangelium des Markus. (10 Aufl.) Göttingen 1937.
——, Vom urchristlichen Abendmahl. I. Das letzte Mahl Jesu. ThR, N. F., IX, 1937, s. 168—194; 195—227. II. Das Mahl in der ältesten Cristenheit. Ibd., s. 273—312.
——, Om nattvarden i Nya Testamentet. SvTKv, XIV, 1938, s. 333—345.
Loisy, A., Les Livres du Nouveau Testament. Paris 1922.
——, L'Évangile selon Luc. Paris 1924.
Ludin Jansen, H., Til spørsmålet om Johanneisk eschatologi. NTT, 4. R, 10, 1940, s. 65—79.
Lueken, W., Bibliographie der Theologischen Rundschau. Jan.—Dez. 1901. Tübingen-Leipzig 1902.
Meyer, A., Jesu Muttersprache. Tübingen 1896.
Michaelis, W., Täufer, Jesus, Urgemeinde. Die Predigt Jesu vom

Reiche Gottes vor und nach Pfingsten. (NtForsch, 2. R., 3 H.) Gütersloh 1928.
Mosbech, H., Fortolkningen af Johannes' Aabenbaring i Fortid og Nutid. København 1934.
Moulton, J. H., Einleitung in die Sprache des Neuen Testaments. Heidelberg 1911.
Mozley, J. K., Eschatology and Ethics. JThSt, XL, 1939, s. 337—345.
Norden, E., Die antike Kunstprosa vom 6. Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance. I—II. Leipzig 1898.
——, Die Geburt des Kindes. (Studien der Bibliothek Warburg III.) Leipzig-Berlin 1924.
Oehler, J., Euergetes. Pauly-Wissowa, Real-Encyclopädie der class. Altertumswissenschaft, B. VI, sp. 978—981.
Oehler, W., Zum Missionscharakter des Johannesevangeliums. (BFChTh, 42. B., 4. H.) Gütersloh 1941.
Otto, R., Leben und Wirken Jesu nach historisch-kritischer Auffassung. Göttingen 1901.
——, Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. Breslau 1917. (4. Aufl. 1920, 7. 1922.)
——, Reich Gottes und Menschensohn. Ein religionsgeschichtlicher Versuch. München 1934.
Preisker, H., Die Ethik der Evangelien und die jüdische Apokalyptik. Breslau 1915.
——, Geist und Leben. Das Telos-Ethos des Urchristentums. Gütersloh 1933.
Rengstorf, K. H., Das Evangelium nach Lukas. (Das Neue Testament Deutsch. Neues Göttinger Bibelwerk, 1. B., 3. Teilbändchen.) Göttingen 1937.
Robertson, A. T., A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research. (3rd Ed.) Doran, 1919.
Rudberg, G., Hellas och Nya Testamentet. Ett utkast. Stockholm 1929.
Sass, G., Apostelamt und Kirche. Eine theologisch-exegetische Untersuchung des paulinischen Apostelbegriffs. (Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus. 9. R., B. II.) München 1939.
Sasse, H., κόσμος. WNT, III, s. 867—896.
Schaeder, H. H., Esra der Schreiber. (Beiträge zur historischen Theologie, 5.) Tübingen 1930.
Schick, E., Formgeschichte und Synoptikerexegese. Eine kritische

Untersuchung über die Möglichkeit und die Grenzen der formgeschichtlichen Methode. (NtAbh, XVIII, B., 2.—3. H.) Münster in W. 1940.
Schlatter, A., Das Evangelium des Lukas aus seinen Quellen erklärt. Stuttgart 1931.
Schmid, J., Matthäus und Lukas. Eine Untersuchung des Verhältnisses ihrer Evangelien. (Biblische Studien, XXIII. B., 2. bis 4. H.) Freiburg im Breisgau 1930.
Schmidt, K. L., βασιλεία. WNT, I, s. 579—595.
Schneider, J., Die Passionsmystik des Paulus. (UNT, H. 15.) Leipzig 1929.
Schrenk, G., βιάζομαι etc. WNT, I, s. 608—613.
Schweitzer, A., Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis. Tübingen-Leipzig 1901. (2. Aufl. 1929.)
——, Geschichte der paulinischen Forschung von der Reformation bis auf die Gegenwart. Tübingen 1911.
——, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung. (2. Aufl.) Tübingen 1913.
——, Die Mystik des Apostels Paulus. Tübingen 1930.
Scott, W., Hermetica I—II. Oxford 1924—1925.
Simons, E., Hat der dritte Evangelist den kanonischen Matthäus benutzt? Bonn 1880.
Skard, E., Zwei religiös-politische Begriffe. Euergetes-Concordia. (Avhandlinger utgitt av det Norske Videnskaps-Akademie i Oslo. II. Hist. Filos. Klasse 1931. No. 2.) Oslo 1932.
Smith, B. T. D., The Parables of the synoptic Gospels. Cambr. Univ. Press, 1937.
Spitta, Fr., Die synoptische Grundschrift in ihrer Überlieferung durch das Lukasevangelium. Leipzig 1912.
Steubing, A., Der paulinische Begriff Christusleiden. Darmstadt 1905.
Stählin, G., Zum Problem der johanneischen Eschatologie. ZNW, XXXIII, 1934, s. 225—259.
Sundkler, B., Jésus et les païens. (Arbeiten und Mitteilungen aus dem neutestamentlichen Seminar zu Uppsala VI.) Uppsala 1937.
Titius, A., Die neutestamentliche Lehre von der Seligkeit und ihre Bedeutung für die Gegenwart. I. Jesu Lehre vom Reiche Gottes. Freiburg I. B. 1895.
Twisselmann, W., Die Gotteskindschaft der Christen nach dem Neuen Testament. (BFChTh, 41. B., 1. H.) Gütersloh 1939.
Volkmar, G., Das Evangelium Marcions. Leipzig 1850.
Weber, W., Christusmystik. Eine religionspsychologische Darstel-

lung der paulinischen Christusfrömmigkeit. (UNT, H. 10.) Leipzig 1924.
Weiss, B., Die Erzählungsstücke des apostolischen Matthäus. Jahrb. f. deutsche Theologie, X, 1865, s. 319—376.
——, Das Leben Jesu I—II. Berlin 1883.
——, Die Quellen des Lukasevangeliums. Stuttgart-Berlin 1907.
——, Die Quellen der synoptischen Überlieferung. (Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit., B. 32, H. 3). Göttingen 1908.
Weiss, J., Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes. Göttingen 1892.
Weizsäcker, C., Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche. Freiburg I. B. 1886.
Wendland, H.-D., Die Eschatologie des Reiches Gottes bei Jesus. Eine Studie über den Zusammenhang von Eschatologie, Ethik und Kirchenproblem. Gütersloh 1931.
Wendt, H. H., Die Lehre Jesu. I—II. Göttingen 1886—1890.
——, Die Apostelgeschichte. (Meyer.) (9. Aufl.) Göttingen 1913.
Werner, M., Die Entstehung des christlichen Dogmas problemgeschichtlich dargestellt. Bern-Leipzig 1941.
Wernle, P., Die synoptische Frage. Leipzig-Tübingen 1899.
——, Die Anfänge unserer Religion. (2. Aufl.) Tübingen-Leipzig 1904.
Wifstrand, A., Lukas och den grekiska klassicismen. SvEÅ, V. 1940, s. 139—151.
——, Lukas och Septuaginta. SvTKv, XVI, 1940, s. 243—262.
Wikenhauser, A., Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus. Münster in W. 1937.
Wilder, A. N., Eschatology and Ethics in the Preaching of Jesus. Harper, New York 1937.
Windisch, H., Die Sprüche vom Eingehen in das Reich Gottes. ZNW, XXVII, 1928, s. 163—192.
——, Paulus und Christus. Ein biblisch-religionsgeschichtlicher Vergleich. (UNT, H. 24.) Leipzig 1934.
——, Der Sinn der Bergpredigt. (UNT, H. 16.) (2. Aufl.) Leipzig 1937.
Wolf, J. Chr., Curæ Phil. et Crit. in IV S. S. Evangelia et Actus Apostolicos I. Ed. secunda. Hamburg 1733.
Zahn, Th., Das Evangelium des Lucas. (Zahn.) (1. u. 2. Aufl.) Leipzig 1913.
——, Die Apostelgeschichte des Lucas. (Zahn.) (1. u. 2. Aufl.) Leipzig 1919.
Åkerhielm, H., Liknelsen om den rike mannen och den fattige Lasarus. Luk. 16: 19—31. SvEÅ, I, 1936, s. 63—83.
——, Nyare liknelselitteratur. SvEÅ, III, 1938, s. 47—60.

Förteckning över anförda bibelställen.

Gamla Testamentet.

2 Mos. 32: 28 109
5 Mos. 30: 11—14 98
Ps. 2: 1 f. 108
Jes. 61: 19
61: 1 6
Joel 3: 1—5 17

Nya Testamentet.

Mt
3: 5 46
3: 11 30
4: 5 7
5: 20 72
5: 45 . . . . . 72, 127
5: 48 72
6: 10 124
6: 11 51
6: 12 . . . . . 52, 122
6: 19 f. 22
6: 21 23
6: 33 72
7: 5 114
7: 13 f. 40
7: 21—23 38
7: 24 73
7: 26 73
8: 11 . . . . . 60, 124
10: 18 8
10: 32 f. 38
11: 12 . . . . . 42, 118
11: 20—24 127
11: 25—30 . . . 71, 127
11: 27 72
11: 29 72
12: 29 19
13: 69
13: 24—30 69
13: 36—43 69
13: 41 117
13: 43 117
13: 44—46 124
13: 45 f. 72
13: 47 f. 70
13: 49—50 70
16: 68
16: 18 69
16: 18 b 69
16: 19 69
16: 24 123
16: 28 117
17: 25 8
18: 20 127
19: 22
19: 27 ff. 119
19: 28 ff. 44
19: 29 50
20: 21 44
20: 25 8
21: 33 ff. 127
24: 35
24—25: 73
24: 3 . . . . . 32, 73
24: 4—5 35
24: 5 45
24: 6 35
24: 7—8 35
24: 8 33
24: 9 35
24: 9—22 33
24: 14 . . . . 32, 35, 70
24: 15 ff. 32
24: 15—28 35
24: 20 34
24: 21 32
24: 23 f. 45
24: 27 . . . . . 73, 119
24: 29 ff. 32, 35
24: 35 128
24: 37 73
24: 39 . . . . . 73, 119
24: 42 ff. 73
24: 45—51 115
25: 38
25: 1—13 . . . 73, 91
25: 14—30 . . . 37, 73
25: 30 38

25: 31—46 73
26: 29 42
27: 53 7
28: 18 ff. 7, 70
28: 20 . . 70, 72, 73, 128

Mk

1: 64
1: 5 46
1: 8 30
1: 14 6
1: 14 f. 6
1: 15 66
1: 41 19
2: 18 f. 121
2: 20 65
3: 27 19
3: 32—35 50
4: 65
4: 3—9 66
4: 10—12 66
4: 21 f. 126
4: 24 . . . . . 66, 126
4: 25 66
4: 26—32 66
6: 45—8: 26 6
7: 1—23 6
7: 24—30 6
7: 27 7
8: 64
8: 32 f. 91
8: 34 . . . . . 66, 123
8: 35—37 66
8: 38 . . . . . 66, 128
9: 1 . . . . . 47, 65
10: 22
10: 29 f. 50
10: 37 44
10: 38 44
10: 39 65
12: 13—17 8
13: . . . 35, 65, 67, 115
13: 3 73
13: 4 32
13: 5—6 35
13: 6 45
13: 7 . . . . . 35, 115
13: 8 . . . . . 33, 35
13: 9 . . . . . 8, 35
13: 9—20 33
13: 10 . . 8, 33, 35, 64, 92, 115
13: 13 92
13: 14—23 35
13: 18 34
13: 19 ff. 67
13: 21 45
13: 21—23 34
13: 24 f. 67
13: 24 ff. 35
13: 28 92
13: 28 f. 92
13: 31 128
13: 32 91
13: 33—37 67
13: 34 ff. 91, 115
14: 9 . . . . . 8, 64
14: 25 . . . . . 42, 60
14: 62 . . . . 21, 49, 61

Lk

1: 39
1: 1—2 4
1: 1—4 5
1: 2 8
1: 3—4 5
1: 15 16
1: 17 16
1: 33 117
1: 35 16
1: 41 16
1: 67 16
2: 8
2: 1 f. 9
2: 8 107
2: 10 . . . 14, 51, 107
2: 11 . . . . . 39, 48
2: 25 16
2: 27 16
3: 1 f. 9
3: 1—4: 30 103
3: 3 46
3: 10—14 46
3: 11 115
3: 16 30
3: 22 16
3: 23 28
3: 38 13
4: 1 16
4: 5 9
4: 14 . . . . . 6, 16
4: 14 f. 6
4: 15 40
4: 16 ff. 6
4: 17—21 46
4: 18 . . . . . 16, 29
4: 18 ff. 19
4: 19 20
4: 21 20
5: 1—11 20
5: 8 20
5: 9 20
5: 16 20
5: 17 20
6: 12 20
6: 13 10
6: 20 114
6: 20—26 . . . 24, 114
6: 20—8: 3 103
6: 23 . . . . . 51, 120
6: 35 120
6: 42 114
6: 46 f. 128
7: 11—17 19

7: 13 19
7: 16 20
7: 36—50 20
8: 1 40
8: 12 39
9: 2 40
9: 11 40
9: 14 109
9: 23 51
9: 23 a 123
9: 23—26 119
9: 27 47
9: 28 ff. 119
9: 31 47
9: 33 f. 48
9: 51 47
9: 51—18: 14 102, 103, 104
9: 51 ff. 88
9: 60 40
10: 9 40
10: 11 40
10: 17 51
10: 20 51
10: 21 17
10: 33 19
10: 38—42 20
11: 1 20
11: 2 111
11: 3 51
11: 4 51
11: 13 17
11: 21—22 118
11: 22 19
11: 41 115
12: 16—21 24
12: 31 f. 43, 44
12: 33 115
12: 35—48 36
12: 38 36
12: 45 36
12: 49 13
12: 49 f. 21
12: 56 95
13: 1—5 37
13: 6—9 36
13: 23 39
13: 28 f. 40, 41
14: 12—13 41
14: 14 41
14: 15 41
14: 16 ff. 41
14: 16—24 41
14: 27 51
14: 28 f. 115
14: 33 . . . . . 21, 23
15: 124
15: 5 51
15: 7 51
15: 10 51
15: 20 19
15: 32 51
16: 1 f. 115
16: 1—8 23
16: 9 . . . . . 23, 114
16: 10 24
16: 11 24
16: 12 24
16: 13 24
16: 14—18 112
16: 16 . . . . . 42, 118
16: 19—31 22
16: 29—31 . 23, 112, 113
17: 43, 45
17: 20—21 43, 45, 93, 96, 98, 99, 131
17: 21 . . . . . 43, 96
17: 22 . . . . . 45, 119
17: 22 ff. 36, 95
17: 24 . . . . . 94, 119
17: 25—37 119
17: 26 . . . . . 45, 119
17: 30 119
17: 34—37 38
18: 22
18: 1 120
18: 1—8 120
18: 2—8 a 120
18: 7 f. 49
18: 8 92
18: 8 b 50, 120
18: 29 f. 50
19: 43, 48
19: 1—10 20
19: 1—27 103
19: 6 51
19: 7 37
19: 8 46
19: 8 f. 115
19: 9 . . . . . 39, 46
19: 10 37
19: 11 . . . . . 37, 116
19: 11—27 43
19: 12 116
19: 12—26 116
19: 14 116
19: 15—26 116
19: 15 a 116
19: 27 116
19: 37 51
19: 37 ff. 48
21: 34, 35
21: 5—36 32
21: 7 33
21: 8 . . . . . 33, 35
21: 9 . . . . 33, 34, 35
21: 10 . . . . . 33, 35
21: 10—11 33
21: 12 33
21: 12 ff. 35
21: 12—19 33
21: 20 33
21: 20—24 35
21: 22 34
21: 23 b 34
21: 24 . . . . . 10, 34
21: 24 a 34

21: 24 b 34
21: 25 35
21: 25 ff. 34, 35
21: 31 40
21: 34—36 34
22: 14 ff. 41
22: 14—20 117
22: 16 42
22: 17 42
22: 18 42
22: 19—20 42
22: 28 44
22: 28 ff. 43, 44
22: 29 . . . 21, 31, 117
22: 30 . . . . . 31, 117
22: 69 49
23: 6—12 108
23: 40—43 21
23: 42 . . . 43, 44, 117
24: 27
24: 25 ff. 14
24: 26 . . . . . 27, 47
24: 27 29
24: 44 14
24: 44 ff. 29
24: 45 15
24: 46 f. 27
24: 47 . . . . . 14, 16
24: 49 27
24: 51 47

Jh

1: 1 82
1: 14 82
1: 26 30
1: 31 30
1: 33 30
5: 81
6: 81
7: 35 8
12: 20 8
13—16: 81
14: 3 81
15—17: 51
16: 18 ff. 82
17: 23 72
18: 36 117
19: 12. 15 8
19: 35 8
20: 30 f. 8
21: 23 65
21: 24 8
21: 25 8

Acta

1: 29, 37, 43
1: 1 28
1: 1—11 . . . . 27, 28
1: 1—2 27
1: 2 . . . . 28, 29, 119
1: 3 . . . . . 29, 117
1: 3 ff. 27
1: 4 f. 29
1: 5 . . . . . 17, 30
1: 6 . . . . 29, 30, 117
1: 6 f. 43
1: 6—8 . . 31, 37, 115
1: 7 30
1: 8 . . . . . 11, 30, 85
1: 9 . . . . . 47, 119
1: 10 18
1: 11 18
1: 13 f. 11
1: 15 11
1: 15—26 11
1: 16 16
1: 21 8
1: 22 11
2: 11, 115
2: 4 17
2: 6—11 11
2: 9—11 11
2: 14—36 11
2: 22 19
2: 38 17
2: 41 109
2: 46 51
2: 47 39
3: 19 16
3: 21 16
4: 115
4: 4 109
4: 8 17
4: 12 . . . . . 39, 40
4: 25 16
4: 32—37 23
5: 3 17
5: 9 17
5: 31 39
5: 32 17
5: 41 50
6: 3 17
6: 5 17
6: 10 17
7: 25 39
7: 51 17
7: 55 17
7: 56 119
8: 15 17
8: 17 17
8: 29 17
8: 39 . . . 17, 50, 122
10: 38 19
10: 44—47 17
11: 14 40
11: 23 50
11: 28 51
13: 23 39
13: 26 39
13: 48 50
13: 52 . . . . . 17, 50
14: 9 40
15: 11 40
15: 14 14
16: 9
16: 17 39

16: 30 40
16: 31 40
16: 34 122
17: 22—31 12
18: 10 14
18: 24—19: 7 30
19: 6 17
25: 10 f. 9
27: 20 39
27: 34 39
28: 17 ff. 84
28: 30 84

Rom.

1: 9—13 85
1: 16 7
5: 1 77
5: 8 78
5: 10 78
6: 3 18
6: 4 79
8: 11 77
8: 13 77
9—11: 75
10: 12 113
11: 25 75
13: 76, 108
14: 10 77
14: 12 77
14: 17 . . . 76, 77, 128
15: 24 85

1 Kor.

3: 15 . . . . . 38, 39
3: 15 ff. 77
4: 20 76
6: 9 76
6: 10 76
6: 11 18
9: 24—27 77
11: 26 79
11: 31 77
12: 13 18
15: 75, 78
15: 24 . . . . . 76, 117
16: 22 80

2 Kor.

2: 15 39
5: 1—10 . . . . 92, 128
5: 10 77
12: 4 45
13: 5 f. 77

Gal.

5: 21 76

Ef.

5: 5 117

Fil.

1: 22—25 92
1: 23 . . . . . 79, 128

Kol.

1: 13 117
1: 24 80
4: 11 76

1 Tess.

2: 12 76
4: 17 79

2 Tess.

1: 5 76
2: 76, 92
2: 2 115
2: 3 76
2: 7 76
4: 92

2 Tim.

4: 18 117

Tit.

3: 5 119
3: 6 18

2 Petri.

1: 11 117

1 Joh.

3: 2 83

Jak.

1: 9 24
2: 1 ff. 24
2: 6 f. 24
2: 14—16 24
5: 1—6 24

Upp.

1: 8
2—3: 37
6: 10 f. 49
11: 9 123
11: 15 117
20: 4—6 44
22: 17 80
22: 20 80

Appendix.

Engelskspråkig litteratur till Lukasskrifterna åren 1900–1940.

Urvalet begränsas huvudsakligen till evangeliet och dess ställning i urtraditionen. Av utrymmesskäl ha blott ett fåtal arbeten om Acta medtagits. Material ur de ledande bibelvetenskapliga tidskrifterna har i möjligaste mån inarbetats. *Översatta* arbeten ha icke annat än rent sporadiskt kommit med.

Arbetena under vart och ett författarnamn ha uppförts i kronologisk ordning.

Rec. anger, att recension över arbetet ifråga anföres. Understundom står recensentens namn icke angivet, vilket betyder, att recensionen är redaktionell, osignerad.

Aborn, T. L., The Treatise to Theophilus. Notes on the Gospel according to St. Luke. I—II. Morehouse, Milwaukee 1924.

Adams, J. E., The Emmaus Story, Lk. XXIV 13—25: A suggestion. ExpT, XVII, s. 333—335.

Adeney, W. F., St. Luke. (The Century Bible.) London 1901. Ny utökad upplaga 1922.

Allen, H. J., The Apocalyptic Discourse in S. Luke XVII. Exp, 9 Ser., IV, s. 59—61.

Allen, W. C., Critical Studies in the Gospels. III. Did St. Matthew and St. Luke use the Logia? ExpT, XI, s. 424—426.

——, Recent Criticism of the Synoptic Gospels. ExpT, XX, s. 445—449.

——, A Study in the Synoptic Problem. (Matth. XI 2—19, Luke VII 18—35). ExpT, XXVI, s. 264—265.

Allen, W. D., Papias and the Gospels. Exp, 8 Ser., VIII, s. 83—93.

Arnott, W., The unjust Steward in a new Light. ExpT, XXIV, s. 508—511.

Atkinson, C. W., The New Patch on an Old Garment. Matthew IX 16, Mark II 21, Luke V 36. ExpT, XXX, s. 233—234.

Aytoun, R. A., The ten Lukan Hymns of the Nativity in their original Language. JThSt, XVIII, s. 274—288.
Bacon, B. W., The Treatment of Mark 6 14—8 26 in Luke. JBL, XXVI, s. 132—150.
——, Lucan *versus* Johannine Chronology. Exp, 7 Ser., III, s. 206—220.
——, The Ascension in Luke and Acts. Exp, 7 Ser., VII, s. 254—261.
——, Professor Harnack on the Lukan Narrative. AJTh, XIII, s. 59—76.
——, The 'Order' of the Lukan 'Interpolations'. I. General Survey. JBL, XXXIII, s. 156—179. II. The smaller Interpolation, Lk. 6: 20—8: 3. JBL, XXXVI, s. 112—139. III. The longer Interpolation, Lk. 9: 51—18: 14. JBL, XXXVII, s. 20—53.
——, More philological Criticism of Acts. AJTh, XXII, s. 1—23.
——, The Relations between the Pericope adulterae and Luke XXI 37, 38. AJTh, XXII, Jan. 1918, enligt MacLachlan, H., Luke the Man and his Work (se nedan MacLachlan, H.) s. 297.
——, Two Parables of lost Opportunity. HJ, XXI, s. 337—352 (se ExpT, XXXIV, s. 244—245).
——, The Nature and Design of Q, the second Synoptic Source. HJ, XXII, s. 676—688.
——, The New Testament Method of Differences. HJ, XXIII, s. 436—453.
Badcock, F. J., Matthew XI 25—27 — Luke X 21—22. ExpT, LI, s. 436.
Baird, M. M., The Gadarene Demoniac. ExpT, XXXI, s. 189.
Ballentine, F. S., St. Luke-Gospel and Acts. (The Modern American Bible.) With Notes and Introduction. Whitaker, New York 1901.
Balmforth, H., The Gospel according to Saint Luke. With Introduction and Commentary. (The Clarendon Bible.) Oxford 1930. — Rec.: Creed, J. M., JThSt, XXXII, s. 292—293; Easton, B. S., AThR, XIII, s. 87—90.
Barnes, A. S., The »Acta Pilati» and the Passion Documents of St. Luke. Dublin Review, July 1905, enligt HJ, IV, s. 232.
Barns, T., The Magnificat in Niceta of Remesiana and Cyrill of Jerusalem. JThSt, VII, s. 449—453.
Barry, F. R., St. Luke's Gospel. (The Study Bible.) Cassell & C:o, 1926.
Barry, P., On Luke XV 25. συμφωνία: a bagpipe. JBL, XXIII, s. 180—190.
Bartlet, J. V., The Twofold Use of »Jerusalem» in the Lucan Writings. ExpT, XIII, s. 157—158.

Bartlet, J. V., Titus the Friend of Luke and other related Questions. Exp, 8 Ser., XIII, s. 367—375.
——, i: The Congregational Quarterly, Jan. 1927 (diskussion av »Proto-Luke Hypothesis»).
Bate, H. N., The »shorter text» of St. Luke XXII 15—20. JThSt, XXVIII, s. 362—368.
——, Luke XXII 40. JThSt, XXXVI, s. 76—77.
Batiffol, P., The Credibility of the Gospel. Longmans, 1912.
Beames, F., The Unrighteous Steward. ExpT, XXIV, s. 150—155.
Bebb, Ll. J. M., art. Luke, The Evangelist. DB, III, 1900, s. 161—162.
——, art. Luke, Gospel of. Ibd., s. 162—173.
Bernard, J. H., The Magnificat. Exp, 7 Ser., III, s. 191—206.
Bethune-Baker, J. F., Chronicle: New Testament. (Rec. av Harnack, A., Lukas der Arzt, eng. titel Luke the Physician, the Author of the Third Gospel and the Acts of the Apostels. London 1907.) JThSt, IX, s. 133.
Bevan, T. W., The Four Anointings. ExpT, XXXIX, s. 331.
Bible, Appendix. Luke. Through the Eyes of St. Luke. C. M. S., 1934.
The Biblical World, Comparative Translation: Luke XIII 32, 33. BW, XXIV, s. 35—63.
Bickersteht, M. C., The Gospel of an Artist and a Physician: brief studies and notes on St. Luke. Mowbray, 1925.
Bishop, E. F. F., Local Colour in Proto-Luke. ExpT, XLV, s. 151—156.
Blakeway, C. E., The Cleansing of the Temple. ExpT, XXII, s. 279—282.
Blakiston, H. E. D., The Lucan Account of the Institution of the Lord's Supper. JThSt, IV, s. 548—555.
Blass, F., The Origin and Character of our Gospels. ExpT, XVIII, s. 345—347, 395—400, 458—459, 491—493, 558—559.
Boles, H. L., Commentary on the Gospel by Luke. Gospel Advocate, 1940.
Bonus, A., Emmaus Mistaken for a Person. ExpT, XIII, s. 561—562.
——, Widow or Gentile? ExpT, XIV, s. 430.
——, St. Luke VI 19. ExpT, XVIII, s. 287—288.
——, St. Luke XV 30. ExpT, XXXI, s. 476.
Bosanquet, B. H., & Wenham, R. A., Outlines of the Synoptic Record: a Summary of the narrative of the first Three Gospels. London 1904.
Bowen, C. R., The Resurrection in the New Testament (. . Luke . .). Putnam, 1911. — Rec.: Easton, B. S., BW, XXXIX, s. 426—428.

Bowen, C. R., The Emmaus Disciples and the Purposes of Luke. BW, XXXV, s. 234—245.
——, The Kingdom and the Mustard Seed. AJTh, XXII, s. 562—569.
——, A New Theory of Gospel Origins. (Rec. av Smith, R., The Solution of the Synoptic Problem. Watts & Co., 1920.) JR, I, s. 655—657.
——, Concerning the Synoptic Problem. (Rec. av Goguel, M., Introduction au Nouveau Testament. Tome I: Les Évangiles. Paris 1923.) JR, IV, s. 102—103.
Box, G. H., St. Luke XXII 15, 16. JThSt, X, s. 106—107.
——, The Virgin Birth of Jesus: a critical examination of the Gospel Narrative of the Nativity. Youngch., 1916.
Boys-Smith, E. P., Titus and Luke. ExpT, XVIII, s. 380—381.
Briggs, C. A., Problems in the Gospels. II. The Twelve and the Seventy. ExpT, XV, s. 14—16.
Brightman, F. E., S. Luke XIX 21: αἴρεις ὃ οὐκ ἔθηκας. JThSt, XXIX, s. 158.
Brockington, A. A., The Parables of the Way: a Comparative Study of the Beatitudes (St. Matt. V 3—13) and the Twelve Parables of the Way (St. Luke IX 51—XIX 11). With an Introductory Note by Clarke, F. A. Longmans, New York 1904.
Brooke, A. E., St. Luke XXII, 15, 16. What is the General Meaning? JThSt, IX, s. 571—572.
——, i: JThSt, XXVII, s. 63—64 (rec. av Loisy, A., L'Évangile selon Luc. Paris 1924).
Brown, W. J., The Gospel of the Infancy. An Examination of the opening Chapters of S. Matthew and S. Luke. Mowbray, 1923.
Browne, A. B., Some early Gospel Sources. ChQR, XCV, s. 302—334.
Buchanan, E. S., The Search for the Original Words of the Gospel. Exp, 8 Ser., IX, s. 411—428.
Buckley, E. R., Introduction to the Synoptic Problem. E. Arnold, 1912.
Bullock, G. F., The Parable of the Good Samaritan. Mowbray, 1906.
Burkitt, F. C., Two Lectures on the Gospels. Macmillan, 1901. — Rec.: Lake, K., JThSt, III, s. 301.
——, Who spoke the Magnificat? JThSt, VII, s. 220—227.
——, i: Burn, A. E., Niceta of Remesiana. Cambr. Univ. Press, 1905, s. 153—154 (om subjektet i Magnificat).
——, The Gospel History and its Transmission. Edinburgh 1906.

Burkitt, F. C., St. Luke XXII 15, 16: What is the general Meaning? JThSt, IX, s. 569—571.
——, On Matt. XI 27, Luke X 22. JThSt, XII, s. 296—297.
——, St. Luke IX 54—56 and the Western 'Diatessaron'. JThSt, XXVIII, s. 48—53.
——, On Luke XXII 17—20. JThSt, XXVIII, s. 178—181.
Burn, A. E., The Unnamed Companion of Cleopas. ExpT, XXXIV, s. 428—429.
Burnside, W. F., The Gospel according to St. Luke. Cambridge 1913. — Rec.: BW, XXV, s. 53.
Burrel, D. J., The Golden Parable. Studies in the Parable of the Prodigal Son. Edinburgh 1926.
Burton, E. de W. (& Mathews, S.), Constructive Studies in the Life of Christ. (Behandling av Lukasställen.) BW, XV, s. 36—69, 119—142, 193—210, 273—294, 360—375, 433—453. I bokform: Chicago 1901. — Rec.: Bacon, B. W., BW, XVII, s. 465—466.
Burton, E. de W., The Purpose and Plan of the Gospel of Luke, I—II. BW, XVI, s. 248—258.
Butler, C., St. Luke's Debt to St. Matthew. HThR, XXXII, s. 237—308.
Cadbury, H. J., The Style and Literary Method of Luke (Harvard Theological Studies VI). Harv. Univ. Press, 1920. — Rec.: Burkitt, F. C., JThSt, XXII, s. 68—69; Cheetham, F. P., ChQR, XCIV, s. 302—321; Slaten, A. W., AJTh XXIV, s. 145—146; ExpT, XXXI, s. 30—31.
——, Luke—Translator or Author? AJTh, XXIV, s. 436—455.
——, A Study of the Lucan Writings (rec. av MacLachlan, H., St. Luke, the Man and his Work. Manchester Univ. Press, 1920). JR, I, s. 328—329.
——, The Purpose expressed in Luke's Preface. Exp, 8 Ser., XXI, s. 431—441.
——, The Knowledge claimed in Luke's Preface. Exp, 8 Ser., XXIV, s. 401—420.
——, Lexical Notes on Luke-Acts. I. JBL, XLIV, s. 214—227.
——, Lexical Notes on Luke-Acts. II, III. JBL, XLV, s. 190—209, 305—322.
——, The Making of Luke-Acts. Macmillan, New York 1927. — Rec.: Creed, J. M., JThSt, XXIX, s. 433—435; Scott, E. F., JR, VIII, s. 285—287.
——, Gospel Origins (rec. av Easton, B. S., The Gospel before Gospels, New York 1928). JR, VIII, s. 628—630.

Cadbury, H. J., Lexical Notes on Luke-Acts. IV. JBL, XLVIII, s. 412—425.
——, Lexical Notes on Luke-Acts. V. JBL, LII, s. 55—65.
——, Luke—Translator or Author? (Tes.) JBL, LIV, s. VIII.
Cadot, H., The Early Followers of Jesus as recorded in Acts. London 1901.
Cadoux, C. J., The Gospel-Story and the Higher Criticism of to-day. HJ, XXIII, s. 611—621.
Carpenter, J. E., The first three Gospels. London 1904.
Carpenter, S. C., Christianity according to St. Luke. Macmillan, 1919. — Rec.: ExpT, XXXI, s. 4—5.
Case, S. J., The Circumstances of Jesus' Baptism. An Exposition of Luke III 21. BW, XXXI, s. 300—302.
——, Spitta's Synoptic Grundschrift. (Die synoptische Grundschrift in ihrer Überlieferung durch das Lukasevangelium. Leipzig 1912.) AJTh, XVII, s. 431—432.
——, Reopening the Synoptic Problem. (Rec. av Streeter, B. H., The Four Gospels. Macmillan, New York 1925 och Fascher, E., Die Formgeschichtliche Methode. Giessen 1924.) JR, V, s. 428—431.
——, The Life of Jesus during the last Quarter-century. JR, V, s. 561—575.
Casey, R. P., An early Armenian Fragment of Luke XVI 3—25. JThSt, XXXVI, s. 70—73.
Cecilia, M:me, The Gospel according to St. Luke. Books I, II. London 1930.
Chambers, C. D., The Size of the Vocabulary of Acts. JThSt, XXV, s. 160—163.
Chapman, J., St. Irenaeus on the dates of the Gospels. JThSt, VI, s. 563—569.
——, Dr. Harnack on Luke X 22: No man knoweth The Son. JThSt, X, s. 552—566.
——, Matthew, Mark and Luke. A Study of the Order and Interrelation of the Synoptic Gospels. Longmans, 1937.
Charlesworth, C. E., The Unnamed Companion of Cleopas. ExpT, XXXIV, s. 233—234.
Chase, F. H., The Credibility of the Acts of the Apostles. London 1902. — Rec.: Bate, H. N., JThSt, IV, s. 305—306.
Clapton, E., Life of St. Luke. London 1902.
Clark, A. C., The Primitive Text of the Gospels and Acts. Oxford 1914. — Rec.: ExpT, XXV, s. 363.

Clark, A. C., The Acts of the Apostles. Oxford 1933. — Rec.: Lake, Kirsopp och Silva, JBL, XLIII, s. 34—45.
Clarke, A. K. & Collie, N. E. W., A Comment on Luke XII 41—58. JThSt, XVII, s. 299—301.
Clarke, W. K. L., St. Luke and the Pseudepigrapha: Two Parallels. JThSt, XV, s. 597—599.
Clay, A. T., The Son's Portion in the oldest Laws known (Luke XV 2). ExpT, XXVII, s. 40—42.
Coates, J. R., Seven Studies in the Life of Christ based on St. Luke. S. C. M., 1921.
Cohen, B., The Rabbinical Law presupposed by Matthew XII 1 and Luke VI 1. HThR, XXIII, s. 91—92.
Collins, R. L., Is the Parable of the Unjust Steward pure Sarcasm? ExpT, XXII, s. 525—526.
Colson, F. H., Notes on St. Luke's Preface. JThSt, XXIV, s. 300—309.
Compston, H. F. B., Friendship without Mammon. ExpT, XXXI, s. 282.
Connolly, R. H., Syriacism in St. Luke. JThSt, XXXVII, s. 374—385.
Cooley, W. F., The Aim of Jesus Christ. Macmillan, New York 1925.
Crafer, T. W., The Connexion between St. Jude and the Magnificat. I, IV, s. 187—191.
Craig, H. J., The Genealogies in St. Matthew's and St. Luke's Gospels. Are they Poems? (Tryckort?) 1926.
Creed, J. M., The Gospel according to St. Luke. Macmillan, 1930. — Rec.: Brooke, A. E., JThSt, XXXII, s. 288—290; Cadbury, H. J., JR, XI, s. 283—286; Narborugh, F. D. V., ChQR, CXI, s. 340—342; Taylor, V., HJ, XXIX, s. 366—369.
——, i: JThSt, XXXV, s. 93 (Rec. av Lavergne, C., Études bibliques: Évangile selon Saint Luc. Paris 1932.)
——, 'L' and the Structure of the Lucan Gospel: a Study of the Proto-Luke Hypothesis. ExpT, XLVI, s. 101—107.
——, The Supposed Proto-Lukan Narrative of the Trial before Pilate: A Rejoinder. ExpT, XLVI, s. 378—379. (Taylor, V., Professor Creed's Rejoinder. ExpT, XLVI, s. 379.)
——, Two Collations of the Text of Acts in Codex 876. A Vindication of Mr. Valentine-Richards. JThSt, XXXVIII, s. 395—399.
Crompton, R. H., The Synoptic Problem and a new Solution. Edinburgh 1928.
Cronin, H. S., Abilene, the Jewish Herods and St. Luke. JThSt, XVIII, s. 147—151.

Cross, J. A., St. Luke and Josephus. ExpT, XI, s. 538—540.
Crum, J. M. C., The Document »Q». HJ, XIX, s. 346—349, 537—562.
——, The Original Jerusalem Gospel, essays on the Document Q. Constable, 1927. — Rec.: ExpT, XXXIX, s. 52—53, 61—62.
Dabb, J. H. M., Luke V 26. ExpT, XLV, s. 45.
Dakin, A., The elder Brother. ExpT, XIX, s. 141—142.
——, The Parable of the Prodigal Son as Literature. ExpT, XXXV, s. 330—331.
Dale, A., Origen on »our Daily Bread». Exp, 8 Ser., XVI, s. 13—24.
Darby, J. N., The Man of the Sorrows as set forth in the Gospel of Luke. Pickering & Inglis, 1934.
Day, E. H., On the Evidence for the Resurrection with Reference especially to the Emmaus Narrative of St. Luke's Gospel and to Recent Criticism. S. P. C. K., 1906.
Deane, A. C., How to understand the Gospels? Hodder & Stoughton, 1936.
Dement, B. H., The Rich Man and Lazarus. The Baptist Review and Expositor, Jan. 1905.
Denney, J., The Word »Hate» in Luke XIV 26. ExpT, XXI, s. 41—42.
Dewick, E. C., Primitive Christian Eschatology. Cambridge Univ. Press, 1912.
Dickie, E. P., The Third Gospel: a Hidden Source. ExpT, XLVI, s. 524—525.
Dimont, C. T., The Source of St. Luke's Gospel of the Infancy. ExpT, XI, s. 378—379.
Dobschütz, E. von, The Eschatology of the Gospels. Hodder & Stoughton, 1910.
Dodd, C. H., Changes of Scenery in Luke. ExpT, XXXIII, s. 40—41.
Dunbar, R. G., Luke V 26. ExpT, XLV, s. 142.
Dyer, V. W., The »most Beautiful Book in the World», or: Five Studies in Luke's Gospel. Rangoon 1931.
Eagar, A. R., St. Luke's Account of the last Supper: a critical Note on the Second Sacrament. Exp, 7 Ser., V, s. 252—262, 343—361.
Easton, B. S., Lingvistic Evidence for the Lucan Source L. JBL, XXIX, s. 139—180.
——, The Special Source of the third Gospel. JBL, XXX, s. 78—103.
——, Luke XVII 20—21. An Exegetical Study. AJTh, XVI, s. 275—283.

Easton, B. S., The Trial of Jesus. C. Luke. AJTh, XIX, s. 447—452.
——, The Gospel according to St. Luke: a critical and exegetical Commentary. Edinburgh 1926. — Rec.: Creed, J. M., JThSt, XXVIII, s. 420—421; Grant, F. C., AThR, IX, s. 60—66; Scott, E. F., JR, VI, s. 425—427; ExpT, XXXVII, s. 542.
——, The Gospel before Gospels. New York 1928. — Rec.: Cadbury, H. J., JR, VIII, s. 628—630; ExpT, XXIX, s. 353.
——, Christ in the Gospels. Scribner's, New York 1930.
Eby, Louise S., Meaning of eis tas aiōnious skēnas (Lk. 16: 10). (Tes.) JBL, LVIII, s. XI.
Ellicott, C. J., St. Luke and the Incarnation. ExpT, XII, s. 222—224.
Emmet, C. W., Professor Harnack on the second Source of the First and the Third Gospel. ExpT, XIX, s. 297—300, 358—363.
——, Should the Magnificat be ascribed to Elisabeth? Exp, 7 Ser., VIII, s. 521—529.
——, The Eschatological Question in the Gospels and other Studies in New Testament Criticism. Edinburgh 1911. — Rec.: Parsons, E. W., BW, XXXVIII, s. 355—356.
Enslin, M. S., An additional Step toward the Understanding of Jesus. JR, IX, s. 419—435.
——, Luke and Paul. Journal of the American Or. Society, LVIII, s. 81—91, se även JBL, LVII, s. X.
Farley, F. A., A Text (Luke XIII 33). ExpT, XXXIV, s. 429—430.
Farmer, G., A Group of Four Apostles. ExpT, XXXI, s. 331.
Ferrar, W. J., A Note on Luke XX 39. ExpT, XXX, s. 39.
Figot, F. E., Luke I 34, 35. IThQ, April 1913, s. 123—143.
Filson, F. V., Origins of the Gospels. New York 1938. — Rec.: Case, S. J., JR, XIX, s. 297—298; JThSt, XL, s. 272—273.
Findlay, J. A., The Great Supper in Luke XIV. Exp, 8 Ser., IX, s. 476—480.
——, Jesus as they saw Him. Epworth Press, 1919.
——, The Acts of the Apostles. A Commentary. S. C. M., 1934.
——, The Gospel according to St. Luke: a Commentary. S. C. M., 1937.
Fisher, B. H. P., The Parable of the Unjust Steward. Exp, 8 Ser., X, s. 566—568.
Ford, R. C., St. Luke and Lucius of Cyrene. ExpT, XXXII, s. 219—220.
Fotheringham, D. R., St. Luke IV 44. ExpT, XLV, s. 237.
Fowler, H. T., The History and Literature of the New Testament. Macmillan, Toronto 1925.

Foxell, W. J., The Temptation of Jesus: A Study. S. P. C. K., 1920. — Rec.: ExpT, XXXI, s. 532—535.
Frost, M., The Prodigal Son. Exp, 9 Ser., II, s. 56—60.
——, St. Luke XIII 4. Theology, XV, Oct.—Dec. 1927, enligt ChQR, CV, s. 414.
Gardner, P., The Present and the Future Kingdom in the Gospels. ExpT, XXI, s. 535—538.
Garvie, A. E., Studies in the »inner Life» of Jesus. III: The Growth in Wisdom and Grace. Exp, 6 Ser., V, s. 260—270. IV: The Vocation accepted, ibd., s. 366—376.
——, St. Luke. With introduction and notes. London 1913. — Rec.: ExpT, XXII, s. 465.
Gaselee, St., A Bohairic Fragment of the 'Martyrdom of St. Luke'. JThSt, X, s. 52—53.
Gaussen, H., The Lucan and the Johannine Writings. JThSt, IX, s. 562—568.
Gautir, L., St. Luke XIX 8. ExpT, XXVIII, s. 284.
Gehman, H. S., A Sahidic Manuscript of Luke. (Tes.) JBL, LIV, s. XII.
Gibson, M. D., The Stone Rolled away. ExpT, XXIV, s. 383.
Gilbert, A. H., Σήμερον καὶ αὔριον καὶ τῇ τρίτῃ, Luke 13: 32. JBL, XXXV, s. 315—318.
Gilbert, G. H., The Acts, the second volume of Luke's Work and the Beginnings of Christianity. Macmillan, 1908.
Glover, T. R., The Teaching of Jesus Christ upon Sin as shown in the First Three Gospels. Exp, 8 Ser., VI, s. 357—365.
Goguel, M., Luke and Mark; with a discussion of Streeter's Theory. HThR, XXVI, s. 1—55.
Goodspeed, E. J., Did Alexandria influence the Nautical Language of St. Luke? A Study of Acts XXVIII 12 in the Light of Greek Papyri. Exp, 6 Ser., VIII, s. 130—141.
Gore, C., i: A New Commentary on Holy Scripture, Part III, ed. by Charles Gore, Henry Lighton Goudge & Alfred Guillaume, S. P. C. K., 1928. The Gospel according to St. Luke, s. 207—239.
Granbery, J. C., The Demoniac and the Returning Demon. An Exposition of Matth. XII 43—45; Luke XI 23—26. BW, XXXVII, s. 100—106.
Granger, F., The Style of the Synoptic Gospels. Exp, 6 Ser., IX, s. 336—341.
——, The Style of the Logia, ibd., s. 560—568.

Grant, F. C., A Critique of »The Style and Literary Method of Luke» by H. J. Cadbury. AThR, II, s. 318—323.
——, Editorial Style in the Synoptic Gospels: St. Luke. AThR, III, s. 51—58.
——, The Economic Background of the Gospels. H. Milford, 1926.
——, Jesus' Views on the Kingdom of God. (Rec. av Scott, E. F., The Kingdom of God in the New Testament. New York 1931.) JR, XI, s. 449—450.
——, The Growth of the Gospels. Abingdon Press, New York 1933. — Rec.: Smith, B. T. D., JThSt, XXXIV, s. 278—280.
——, Was the Author of John dependent upon the Gospel of Luke? JBL, LVI, s. 285—307.
——, The Gospel of the Kingdom. Macmillan, New York 1940.
Gray, A., The Parable of the wicked Husbandmen (Matthew XXI 33—41; Mark XII 1—9; Luke XX 9—16). HJ, XIX, s. 42—52.
Gregg, J. C., οὐ χάριν (Luke VII 47). ExpT, XXXVII, s. 525—526.
Grensted, L. W., The Use of Enoch in St. Luke XVI 19—31. ExpT, XXVI, s. 333—334.
Grier, G. C., The Greatest Story ever told. An Interpretation of the Parable of the Prodigal Son. Argo Publ. Co., 1930.
Grierson, C. T. P., The Last Day. ExpT, XIX, s. 162—167.
Grubb, E., The Anointing of Jesus. ExpT, XXVI, s. 461—463.
——, The Wrath of God in the Teaching of Jesus. ExpT, XXXIV, s. 214—217.

Hamer, C. J., Notes on St. Luke. London 1903.
Hamlyn, F. C., The Visit of the Child Jesus to the Temple. ExpT, XXVII, s. 43—44.

Hannam, W. L., Luke the Evangelist: a Study of his Purpose. Abingdon Press, 1935.
——, In the Things of my Father. A Study of the Purpose of Luke the Evangelist. Hodder & Stoughton, 1935. — Rec.: Perry, A. M., JR, XVI, s. 113.

Harnack, A., New Testament Studies: I, Luke the Physician, The Author of the Third Gospel and the Acts of the Apostles, översättning av Lukas der Arzt etc., 1906, av Wilkinson, J. R., New York 1907. — Rec.: Bacon, B. W., AJTh, XII, s. 650—655; HJ, V, s. 942.

——, New Testament Studies: II, The Sayings of Jesus. The second Source of St. Matthew and St. Luke, översättning av Sprüche und Reden Jesu etc., 1907, av Wilkinson, J. R. New York 1908.

HARNACK, A., New Testament Studies: III, The Acts of the Apostles, översättning av Die Apostelgeschichte, 1908, av Wilkinson, J. R. New York 1909.
——, New Testament Studies: IV, The Date of the Acts and of the Synoptic Gospels, översättning av Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte und zur Abfassungszeit der Synoptischen Evangelien, 1911, av Wilkinson, J. R. New York 1911.
HARRIS, J. R., The Discovery of St. Luke's Name. The British Friend, April 1913, se ExpT, XXIV, s. 530—531.
——, The Discovery of St. Luke's Name. ExpT, XXV, s. 44.
——, St. Luke's Version of the Death of Judas. AJTh, XVIII, s. 127—131.
——, »A Light to Lighten the Gentiles». ExpT, XXIX, s. 88—89.
——, The Origin of a Famous Lucan Gloss. ExpT, XXXV, s. 7—10.
HART, J. H. A., The Scribes of the Nazarenes. II: The Gospel according to St. Luke and the Descent into Hades. Exp, 7 Ser., III, s. 53—71.
HASTINGS, E. (ed.), The Gospel according to St. Luke. Vol. I—IV. (The Speaker's Bible.) Aberdeen 1923—26.
HAWKINS, J. C., The Disuse of the Marcan Source in St. Luke IX 51—XVIII 14. ExpT, XIV, s. 18—23, 90—93, 137—140.
——, St. Luke's Passion-Narrative considered with Reference to the Synoptic Problem. ExpT, XV, s. 122—126, 273—276.
——, Horae Synopticae. Contributions to the Study of the Synoptic Problem. 2nd edit. revised and supplemented. Oxford 1909.
HAYES, D. A., The Most Beautiful Book Ever Written: The Gospel according to Luke. New York 1913. — Rec.: BW, XLII, s. 59.
——, Synoptic Gospels and The Book of Acts. New York 1919.
HEADLAM, A. C., The Four Gospels, I. ChQR, CI, s. 1—26. II, ibd., s. 136—164.
HEAZELL, F. N., Luke, 'Prophets, Priests and Patriarchs'. Theology, XV, Oct.—Dec. 1927, enligt ChQR, CV, s. 414.
HEDLEY, P. L., »The Mote and the Beam» and »The Gates of Hades». ExpT, XXXIX, s. 427—428.
HENDRIX, E. R., The Women of Luke. The Primitive Methodist Quarterly Review, March—April 1902, s. 163—180.
HENRY, D. M., »Father, Forgiv Them; for They know not what They do»: Lk XXIII 34. ExpT, XXX, s. 87.
HERSMAN, C. C., The Parable of the Unjust Steward I. Bible Student, Dec. 1900, s. 328—334, enligt BW, XVII, s. 78.
——, The Parable of the Unjust Steward II. Bible Student, Jan. 1901, s. 30—37, enligt BW, XVII, s. 158.

Hill, J. L., Outline Studies in Luke. Revell, 1937.
Hitchcock, F. R. M., Some New Testament Notes. Lk XVI 9. Exp, 8 Ser., XVIII, s. 306—307.
——, Loof's Theory of Theophilus of Antioch as a Source of Irenaeus, I—II. JThSt, XXXVIII, s. 130—139, 255—266.
Hobhouse, S., »And he, that hath no sword, let him ... buy one» (Lk XXII 35—38). ExpT, XXX, s. 278—280.
Hogg, C. F., Luke VII: 2. ExpT, XXIX, s. 475.
Holdsworth, W. W., Gospel Origins. Scribner's, New York 1913. — Rec.: ExpT, XXIV, s. 453.
——, i: The Contemporary Review, March 1921, enligt Moffat, J., HJ, XIX, s. 756 (diskussion av »On Joanna, the Wife of Herod's Steward as Luke's Authority for some special Traditions in the Third Gospel»).
Holmes, B. T., Luke's Description of John Mark. JBL, LIV, s. 63—72.
Hook, E., Thoughts on St. Luke's Gospel. S. P. C. K., 1913.
Horner, G., The Coptic Version in the New Testament in the Southern Dialect, otherwise called Sahidic and Thebaic, with Critical Apparatus, literal English Translation, register of fragments and aestimate of the Version. Vol. II, The Gospel of St. Luke. Oxford 1911.
Horner, J., The Gospels of Matthew and Luke. Pittsburgh 1907.
——, Supplement to »The Gospels of Matthew and Luke». Pittsburgh 1910.
Hoskyns, E., [Three Commentaries on St. Luke: Balmforth, Manson, Creed]. Theology, XXII, s. 349—354.
Hudson, J. T., Q's Eschatology: A Study of Luke XVII: 20—37. ExpT, XXXIV, s. 187—188.
Hunkin, J. W., St. Luke and Josephus. ChQR, LXXXVIII, s. 89—108.
——, The Composition of the Third Gospel, with special Reference to Canon Streeter's Theory of Proto-Luke. JThSt, XXVIII, s. 250—262.
Hunter, G. C., Luke, First Century Christian. New York 1937. — Rec.: Riddle, D. W., JR, XVIII, s. 122.
Hutton, J. A., The Differentia of the Gospel according to St. Luke. ExpT, XXXIV, s. 306—308.
Iverach, J., The Synoptic Problem. ExpT, XXIV, s. 161—162.
Jackson, F. F. J., St. Luke and a modern Writer: a Study in Criticism. Cambridge Univ. Press, 1916.

Jackson, F. F. J., The Acts of the Apostles (The Moffat New Testament Commentary). Hodder & Stoughton, 1931.
Jackson, F. F. J., & Lake, K. (ed.), The Beginnings of Christianity. P. I, Vol. I. Macmillan, 1920. Vol. II. Macmillan, 1922. (Särskilt s. 106—120, 207—349, 485—510.) — Rec.: Bartlet, J. V., HJ, XXI, s. 404—412. — Vol. III. Macmillan, 1926. Vols. IV, V. Macmillan, 1933.
Jacobus, W. M., The Relation of the Book of Acts to the third Gospel. Bible Student, June 1919(?), s. 316—323, se BW, XVIII, s. 78.
James, D. T., Ἐπιούσιον (Lk. XI 3; Matth. VI 11). ExpT, XXXII, s. 428.
James, J. C., The Son of Man: Origin and Uses of the Title. ExpT, XXXVI, s. 309—314.
Jameson, H. G., The Origin of the Synoptic Gospels. Oxford 1922. — Rec.: ExpT, XXXIV, s. 297.
Jannaris, A. N., The Unrighteous Steward and Machiavellism. (Textkritik.) ExpT, XIII, s. 128—130. (Diskussion: ExpT, XIV, s. 334, XV, s. 307—310, 332—334, 424—426, 475—476, 481, XVI, s. 44, 239—240.)
Jeffrey, F., Martha and Mary. ExpT, XXIX, s. 184—188.
Johnson, C. H., The Song of Entry. (Matth. XXI 9, Mk. XI: 9, Lk. XIX 38, John XII 13.) BW, XXXIV, s. 47.
Johnson, H., The Spirit of the Early European Missionaries: A Study in St. Luke's Gospel. I, Jan. 1907, enligt HJ, V, s. 72?
——, i: I, V, s. 279—287, »editorial Notes», The third Gospel and The Acts.
Jones, M., Harnack on the Dates of Acts and Synoptic Gospels. Exp, 8 Ser., VII, s. 193—212.
——, The Work of St. Luke . . . A Reply. Exp, 8 Ser., IX, s. 217—234; se: Plooij, D.
——, The Four Gospels: Their Literary History and Their Special Characteristics. S. P. C. K., 1921.
Kelly, W., An Exposition of The Gospel of Luke. A. Holness, 1914.
Kennedy, H. A. A., The Composition of Mk IV 21—25: A Study in the Synoptic Problem. ExpT, XXV, s. 301—305.
Kenyon, F. G., The Western text in The Gospels and Acts. Oxford Univ. Press, 1939.
Kiddle, M., The Admission of the Gentiles in St. Luke's Gospel and Acts. JThSt, XXXVI, s. 160—173.
——, The Passion Narrative in St. Luke's Gospel. JThSt, XXXVI, s. 267—280.

King, G. B., A Further Note on the mote and the beam (Matth. VII 3—5, Lk. VI 41—42). HThR, XXVI, s. 73—76.
Knapp, C., St. Luke. London 1917. — Rec.: Jackson, H. L., JThSt, XIX, s. 284—285.
Knight, W. A., Social Outlook in Matthew and Luke. Bibliotheca Sacra, April 1909, enligt HJ, VII, s. 951.
Knowling, R. J., The medical Language of St. Luke. BW, XX, s. 260—271, 370—379.
Knox, J., A Question as to the Lucan Vocabulary of Marcion's Gospel. JBL, LV, s. IX. (Tes.)
Lake, K., Luke XXIV 34 b. ExpT, XVII, s. 191.
——, The Text of the Gospel. Exp, 7 Ser., IX, s. 457—471.
——, The Theology of the Acts of the Apostles. AJTh, XIX, s. 489—508.
Lake, Silva, The Lucan Genealogy in Codex 28. JBL, LVII, s. X. (Tes.)
Lancelot, J. B., Four recorders. Church bkr., 1938.
Lee, R. E., Luke XXII 32. ExpT, XXXVIII, s. 233—234.
Lenski, R. C. H., Interpretation of St. Mark's and St. Luke's Gospels. Lutheran bk, 1934.
Levison, N., Notes and Notices of Recent Criticism. Importunity? A Study of Luke XI 8, 9. JThSt, III, s. 456—460.
——, The Parables of Jesus: Their background and local setting. Edinburgh 1926. — Rec.: ExpT, XXXVIII, s. 254.
Lewis, Agnes Smith, What have we gained in the Sinaitic Palimpsest? III. The Gospel of St. Luke. ExpT, XII, s. 206—209, 268—271.
——, A new Reading of Luke XXIII 39. ExpT, XVIII, s. 94—95.
——, The Genealogies of our Lord. Journal of the Transactions of the Victoria Institute, XLIV. — Rec.: ExpT, XXIV, s. 194—195.
——, The Stone Rolled away. ExpT, XXIV, s. 383—384.
Lewis, F. W., I beheld Satan fall as Lightning from Heaven. Lk X 18. ExpT, XXV, s. 232—233.
——, Luke XVII 21. ExpT, XXXVIII, s. 187—188.
Liberty, S., Pharisees, Herodians and »just men» as the Questioners about the Tribute. ExpT, XXVIII, s. 522—523.
Lightfoot, R. H., History and Interpretation in the Gospels. New York 1935. — Rec.: Riddle, D. W., JR, XVI, s. 116—117.
Lithgow, R. M., The Lucan Parables. ExpT, XX, s. 558—561.
——, The Eschatology of the Parables. ExpT, XXII, s. 469—474.

Lithgow, R. M., The Parabolic Gospel; or, Christ's Parables . . . Edinburgh 1914. — Rec.: Case, S. J., AJTh, XIX, s. 149; ExpT, XXVI, s. 69.
Lockton, W., The Origin of the Gospels. ChQR, XCIV, s. 216—239.
——, The Three Traditions in the Gospels. Longmans, 1926. — Rec.: ChQR, CIV, s. 361—364.
——, Certain alleged Gospel Sources. A Study of Q, Proto-Luke and M. Longmans, 1927.
Luce, H. K. (ed.), The Gospel according to St. Luke (The Cambridge Bible for Schools and Colleges). Cambridge Univ. Press, 1936. — Rec.: Riddle, D. W., JR, XVIII, s. 124.
Luckock, H. M., The Special Characteristics of the Four Gospels. Longmans, 1900.
——, Footprints of the Apostles as traced by Saint Luke in the Acts. Longmans, 1905.
Lummis, E. W., How Luke was written. Cambr. Univ. Press, 1915. — Rec.: Streeter, B. H., JThSt, XVII, s. 124—125.
——, A Case against »Q». HJ, XIX, s. 755—765.
MacCown, C. C., The Temptation of Jesus. Eschatologically and Socially Interpreted. BW, LIII, s. 402—407.
——, The Geography of Luke's Central Section. JBL, LVII, s. 51—66.
——, Luke's Translation of Semitic into Hellenistic Custom. JBL, LVIII, s. 213—220.
MacDermott, G. M., The Gospel according to St. Luke. (Plain Commentaries.) Morehouse, 1910.
MacFadyen, J. F., The Parable of the Unjust Steward. ExpT, XXXVII, s. 535—539.
MacGilliwray, D., Luke XVII 3. ExpT, XXV, s. 333.
MacGregor, W. M., The Parable of the Moneylender and his Debtors. (Lk. VII 41—47.) ExpT, XXXVII, s. 344—347.
Macinnes, A. M. F., The Kingdom of God in the Apostolic Writings. London 1925. — Rec.: ExpT, XXXV, s. 450—451.
Mackenzie, M. C., Bearing the Cross. ExpT, XXV, s. 139.
Mackinlay, G., St. Luke's Threefold Narrative of Christ's last journey to Jerusalem. I, VII, s. 261—278.
——, Lucan Triplications. Exp, 8 Ser., XIII, s. 145—146.
——, Recent Discoveries in St. Luke's Writings. Marshall, 1921. — Rec.: ExpT, XXXII, s. 263—264.
Mackintosh, R., The Beatitudes. ExpT, XXVI, s. 415—418, XXXII, s. 519—520.
MacLachlan, H., St. Luke, Evangelist and Historian. Sherratt & Hughes, 1912.

MacLachlan, H., St. Luke's Doctrine of the Atonement. HJ, XVII, s. 688—693.
——, St. Luke; the Man and his Work. Manchester Univ. Press, 1920. — Rec.: Cadbury, H. J., JR, I, s. 328—329.
MacLaren, A., Expositions of Holy Scriptures. The Gospel according to St. Luke. Vol. IV, V. (Homiletisk.) Armstrong, 1909.
MacMunn, V., From St. Matthew to St. Luke. Theology, July—Sept. 1923, enligt ChQR, XCVII, s. 195.
——, Who compiled the Sermon on the Mount? ExpT, XXXIV, s. 197—199.
MacNeile, A. H., An Introduction to the Study of the New Testament. Oxford 1927. — Rec.: Riddle, D. W., JR, VIII, s. 127—129.
MacRory, J., Prof. Harnack and St. Luke's Historical Authority. IThQ, July 1907, enligt HJ, VI, s. 231.
Mann, J., Anna, »a prophetess of the tribe of Asher». (Lk. II 36.) ExpT, XXVIII, s. 331—332.
Manson, W., The Gospel of Luke. (The Moffatt New Testament Commentary.) Hodder & Stoughton, 1930. — Rec.: Easton, B. S., AThR, XIII, s. 87—90.
Margoliouth, D. S., The Synoptic Gospels as independent Witnesses. London 1903. (Seton, W. W., Christ. Apologetics.)
——, Studies in the Sermon on the Mount. I: The Beatitudes. Exp, 7 Ser., IX, s. 42—50. II: The »Completion» of the Law, ibd., s. 143—(def.). III: The Composition of a Gospel, ibd. s. 210—217. IV: The Lord's Prayer, ibd. s. 357—366.
Marshall, H. S., The Parable of the Untrustworthy Steward. (Lk. XVI 1—12.) ExpT, XXXIX, s. 120—122.
Martin, A. D., The Word of the Cross and the Parable of the Prodigal. ExpT, XXIV, s. 526—527.
——, The Loss of the Gadarene Swine. ExpT, XXV, s. 380—381.
Martin, H., According to St. Luke: Studies in the Person and Teaching of Christ. S. C. M., 1917.
Masini, E., When was Jesus Christ born? Exp, 8 Ser., XIII, s. 178—192.
Masson, W. J., The Parable of the Good Samaritan. ExpT, XLVIII, s. 179—181.
Mathews, S., The Kingdom of God. BW, XXXV, s. 420—427.
Matthews, A. J., »Depart from me; for I am a sinful man, O Lord» (Luke V: 8). ExpT, XXX, s. 425.
A Meditation, Luke VII 34. X 40. BW, XVII, s. 432. (Förf. ej angiven.)

Meecham, H. G., Luke VII: 47. ExpT, XXXVIII, s. 286.
Mechie, S., The Parables of the Tower Builder and the King going to War. ExpT, XLVIII, s. 235—236.
Menzies, A., Sources of Acts. I, X, s. 250—257.
Mercati, G., Lucas or Lucanus? JThSt, VI, s. 435.
Michael, J. H., The Lament over Jerusalem. AJTh, XXII, s. 101—113.
Milligan, G., On the Lucan Interpretation of Christ's death. Exp, 6 Ser., II, s. 69—75.
——, The New Testament Documents, their origin and early history. Macmillan, 1913.
Moffatt, J., The Historical New Testament. (2nd Ed.) Scribner's, 1901.
——, Harnack on Luke the Author. ExpT, XVIII, s. 125—126.
——, i: HJ, X, s. 938 (Lukasproblem: diskussion av Buckley, E. R., Introduction to the Synoptic Problem. E. Arnold, 1912).
——, Exegetica: Luke XXII 44. Exp, 8 Ser., VII, s. 90—92. Luke XXIII 34. Ibd., s. 92—93.
——, Exegetica: Luke XXIV 21. Exp, 8 Ser., VIII, s. 189—190. Acts I 7. Ibd., s. 190.
——, Jesus upon »Stumbling-Blocks». (Bl. a. Lk 17: 1—2.) ExpT XXVI, s. 407—409.
——, Expository Notes on Acts. JThSt, XVII, s. 229—240, 271—274.
——, An Introduction to the Literature of the New Testament. (3rd Ed.) Edinburgh 1918. ([1]1911, [2]1912.)
——, St. Luke and Literary Criticism. Exp, 8 Ser., XXIV, s. 1—18.
——, i: HJ, XXIII, s. 564—566 (diskussion av Loisy, A., L'Évangile selon Luc. Paris 1924).
——, i: The Expositor's Year Book of 1925, London 1926, s. 62—64, anmälningar av följande, år 1925 utkomna specialundersökningar till Lukas-ställen:
Lukas I 54—55. (Joüon, P., RSR, s. 440—441.)
III 1. (Dickman, H., Biblica, s. 63—67.)
VII 36—50. (Sickenberger, J., BZ, s. 63—74.)
IX 8. (Levison, N., Exp, s. 456—460.)
IX 51—XVIII 14. (Cadoux, C. J., Exp, s. 175—192.)
XII 50. (Bruston, C., RHPhR, s. 70—71.)
XV 11—32. (Scott, C. A., Exp, s. 63—64.) Se: Scott, C. A.
XVII 20—37. (Allen, H. J., Exp, s. 59—61.) Se: Allen, H. J.
XXI 20—36. (Taylor, V., JThSt, s. 136—144.) Se: Taylor, V.
XXIV 13. (Abel, F. M., RB, s. 347—367.)

Moffatt, J., i: The Expositor's Year Book of 1926, London 1927, s. 49—51, anmälningar av följande, år 1926, utkomna specialundersökningar till Lukas-ställen:
Lukas I 39. (Springer, J. F., AThR, s. 47—55.) Se: Springer, J. F.
I 47. (Scott, R. B. Y., ExpT, s. 93—94.)
II 6—20. (Harrie, L., AR, s. 369—382.)
II 7. (Cadbury, H. J., JBL, s. 317—319.)
VII 41—47. (MacGregor, W. M., ExpT, s. 344—347.) Se: MacGregor, W. M.
VII 47. (Gregg, J. C., ExpT, s. 525—526.) Se: Gregg, J. C.
IX 55. (Bruston, C., ÉThR, s. 46.)
X 25. (Thomson, P., ExpT, s. 526.) Se: Thomson, P.
XI 5—8. (Martin, A. D., ExpT, s. 411—414.)
XI 18. (Bruston, C., ÉThR, s. 46—47.)
XII 49—50. (Bruston, C., ÉThR, s. 47—48.)
XVI 1—12. (MacFadyen, J. F., ExpT, s. 535—539.) Se: MacFadyen, J. F.
XVII 20. (Boys-Smith, E. P., Theology, s. 218—220. ἰδοὺ ἐντὸς ὑμῶν = is within your reach.)
XVIII 7. (Bruston, C., ÉThR, s. 48.)
XIX 11—27. (Simpson, J. G., ExpT, s. 299—303.) Se: Simpson, J. G.
XX 38. (Bruston, C., ÉThR, s. 49.)
XXII 17. (Eisler, R., ZNW, s. 15—22.)
XXIII 31. (Bruston, C., ÉThR, s. 49—50.)
Anm.: Till de i förkortningslistan *icke* upptagna förkortningarna se resp. årgångar av The Expositor's Year Book.

Moir, W. R. G., What is the Meaning of the Parable of the Dishonest Steward? Luke XVI 1—12. Edinburgh 1929.

Monks, G. G., The Lucan Account of the last Supper. JBL, XLIV, s. 228—260.

Montefiore, C. G., The Synoptic Gospels. 1—2. London 1909. (2nd Ed. 1927. — Rec.: Brooke, A. E., JThSt, XXIX, s. 47—48.)

——, Some Elements of the Religious Teaching by Jesus according to The Synoptic Gospels. London 1910.

Moore, T. V., The Tower-builder and the King: A Suggested Exposition of Lk. XIV 28—32. Exp, 8 Ser., VIII, s. 519—537.

Morgan, G. C., The Gospel according to Luke. Revell, 1932. — Rec.: ExpT, XLIII, s. 353.

Morris, A. E., St. Matthew XI 25—30 — St. Luke X 21—22. ExpT, LI, s. 436—437.
Morris, W. D., Mark II 4; Luke V 19. ExpT, XXXV, s. 141—142.
Moulton, J. H., Synoptic Studies. I: The Beatitudes. (Om den lukanska bergspredikan.) Exp, 7 Ser., II, s. 97—110.
——, St. Luke and the Census. ExpT, XIX, s. 40—41.
Moulton, R. G., St. Luke and Writings of Paul, with Commentary. Corr pub. (Tryckår okänt.)
Naylor, J., Luke, the Physician and ancient Medicine. HJ, VIII, s. 28—46.
Nestle, E., Luke XXIII 43. ExpT, XI, s. 429.
——, Luke I 3. ExpT, XIII, s. 139—140.
——, »Emmaus» Mistaken for a Person. ExpT, XIII, s. 477.
——, »Between the Temple and the Altar». Ibd., s. 562.
——, The Widow's Mites. Ibd., s. 562.
——, »Father, Forgive Them». ExpT, XIV, s. 285—286.
——, The Genealogy of Luke III as Genealogy of Mary. Ibd., s. 567.
——, Note on Lk. IX 57—61. ExpT, XV, s. 370—371.
——, Some Corrections to Plummer's St. Luke. ExpT, XVII, s. 478—479, 522.
——, The Honeycomb in Luke XXIV. ExpT, XXII, s. 567—568.
Niven, W. D., Luke XII 4. ExpT, XXVI, s. 44—45.
Norwood, F. W., & Barry, F. R., St. Luke. (The Study Bible.) Harper, 1928.
Oesterley, W. O. E., The Parables of the »unjust» Steward. Exp, 6 Ser., VII, s. 273—283.
Orchard, R. K., On the Composition of Luke VII 36—50. JThSt, XXXVIII, s. 243—245.
Packard, E. W. S., Running Commentary on the Gospel according to St. Luke. S. C. M., 1932.
Pallis, A., Notes on St. Luke and the Acts. H. Milford, 1928. — Rec.: Creed, J. M., JThSt, XXX, s. 202—203.
Parez, C. H., The Eschatology of Christ. ExpT, XXVII, s. 238—239.
Parker, P., The Order of the Temptation Narratives in Matthew and Luke. JBL, LIII, s. XV (Tes.)
——, A Proto-Lukan basis for the Gospel according to the Hebrew. JBL, LIX, s. 471—478.
Parsons, E. W., A Historical Examination of Some non-Markan elements in Luke. Univ. of Chicago Press, 1914. — Rec.: Jackson, H. L., JThSt, XIX, s. 285—286.
Paterson, W. P., The Example of the Unjust Steward. ExpT, XXXV, s. 391—395.

Patton, C. S., Sources of the Synoptic Gospels. Macmillan, New York 1915. — Rec.: Jackson. H. L., JThSt, XIX, s. 283—284; ExpT, XXVII, s. 277—278.
——, Some Late Elements in the Teachings of Jesus. JR, IX, s. 389—397.
Peake, A. S., A Critical Introduction to the New Testament. London 1909.
——, The Messiah and The Son of Man. Manchester 1924. — Rec.: ExpT, XXXV, s. 751—752.
Pegg, H. A., A Scorpion for an Egg. (Lk. XI: 12). ExpT, XXXVIII, s. 468—469.
Perry, A. M., The Sources of Luke's Passion Narrative. Univ. of Chicago Press, 1920. — Rec.: Burkitt, F. C., JThSt, XXII, s. 69—70; Cadbury, H. J., AJTh, XXIV, s. 462—464.
——, »Proto-Luke» and the »Chicago Theory» of the Synoptic Problem. JBL, XLVII, s. 91—116.
——, An Evangelist's Tabellae: Some Sections of Oral Tradition in Luke. JBL, XLVIII, s. 206—232.
——, A Judaeo-Christian Source in Luke. JBL, XLIX, s. 181—194.
——, Luke's Disputed Passion-Source. ExpT, XLVI, s. 256—260.
Pinfold, J. T., St. Luke and his Gospel. An Introduction. Epworth Press, 1923. — Rec.: ExpT, XXXV, s. 17.
Plooij, D., The Work of St. Luke: A Historical Apology of Pauline Preaching before the Roman Court. Exp, 8 Ser., VIII, s. 511—523. [Diskussion: Jones, M., The Work of St. Luke: A Historical Apology of Pauline Preaching before the Roman Court. A Reply. Exp, 8 Ser., IX, s. 217—234. Se: Jones, M.]
——, Again: The Work of St. Luke. Exp, 8 Ser., XIII, s. 108—124.
Plummer, A., A Critical and Exegetical Commentary to S. Luke. (ICC.) (4th Ed.) Edinburgh 1901.
——, The Woman, that was a Sinner. ExpT, XXVII, s. 42—43.
Pullan, L., The Gospels. Longmans, 1912. — Rec.: BW, XLVI, s. 268.
Rackham, R. B., The Acts of the Apostles. (Westminster Commentaries.) London 1901. — Rec.: Bate, H. N., JThSt, IV, s. 303—305.
Ragg, L., St. Luke, with Introduction and Notes. (Westminster Commentaries.) Methuen, 1922. — Rec.: Brooke, A. E., JThSt, XXIV, s. 336—338; ChQR, XCIV, s. 361—362.
Ralph, B., »The Kingdom of Heaven suffereth violence». ExpT, XXVIII, s. 427.

Ramsay, W. M., Travel and Correspondence among the Early Christians. Exp, 6 Ser., VIII, s. 401—422.
——, Prof. Harnack on Luke. (Rec. av Harnack, A., Der Arzt, der Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte. Leipzig 1906.) Exp, 7 Ser., II, s. 481—507, 7 Ser., III, s. 97—124.
——, Luke the Physician and other Studies in the History of Religion. London 1908. — Rec.: ChQR, LXVIII, s. 190—194; ExpT, XX, s. 170.
——, Luke's Authorities in Acts I—XII. Exp, 7 Ser., VII, s. 170—190, 262—281, 358—375, 450—469.
——, The Authorities for the Institution of the Eucharist. ExpT, XXI, I: s. 246—252, III: s. 343—347, IV: s. 473—477.
——, Pictures of the Apostolic Church. (St. Luke's Sources.) Hodder & Stoughton, 1910. — Rec.: I, VII — editorial notes — s. 125—126.
——, Luke's Narrative of the Birth of Jesus. Exp, 8 Ser., I, s. 385—407, 481—507.
——, The Bearing of Recent Discovery on the Trustworthiness of the New Testament. (Om skatteskrivningen.) Hodder & Stoughton, 1915. — Rec.: Headlam, A. C., ChQR, LXXX, s. 181—187.
Rattey, Beatrice K., The Growth and Structure of the Gospels. Oxford Univ. Press, 1935.
Reid, J., The Difference Christ has made. ExpT, XII, s. 312—313.
——, The Baptism of Water and the Baptism of Fire. ExpT, XXV, s. 306—307.
Rice, E. P., »Fulfilled in your Ears». ExpT, XXIX, s. 45—46.
Rich, A. T., Luke V 26. ExpT, XLIV, s. 428.
Richardson, A., The Gospels in the making: an introduction to the recent criticism of the Synoptic Gospels. S. C. M., 1938.
Richmond, W., Notes on the Great Omission by St. Luke of St. Mark. VI 45—VIII 3. Exp, 8 Ser., II, s. 547—553.
Rickard, H., St. Luke and St. John: a Study in Evidence. ChQR, LXXXIV, s. 265—288.
Riddle, D. W., The Occasion of Luke-Acts. JR, X, s. 545—562.
——, The Gospels: Their Origin and Growth. Cambr. Univ. Press, Chicago 1939. — Rec.: Craig, C. T., JR, XX, s. 82—83.
Riggs, J. S., Who wrote the Book of Acts? BW, Jan. 1909, enligt HJ., VII, s. 952.
Robertson, A. T., Luke the Historian in the Light of research. Edinburgh 1920. — Rec.: ExpT, XXXII, s. 259.

ROBERTSON, A. T., The Christ of St. Luke's Gospel. Exp, 8 Ser., XX, s. 1—16.
——, A Translation of Luke's Gospel: with grammatical Notes. Hodder & Stoughton, 1923.
——, The Christ of the Logia. Hodder & Stoughton, 1924.
——, The Gospel according to Luke. (Word Pictures in the N. T., Vol. II.) Smith, 1930.
ROBERTSON, G. P., Note on Luke II 49. ExpT, XXXIX, s. 235—236.
ROBERTSON, J. A., The Parable of the Unjust Judge (Lk XVIII 1—8). ExpT, XXXVIII, 389—392.
ROBERTSON, W. P., »The Word of the Cross and the Parable of the Prodigal». ExpT, XXV, s. 181—182.
ROBINSON, H. M. A., The Text of Luke XXII: 17—25. Princeton Theol. Review, Oct. 1910, enligt HJ, IX, s. 459.
ROBINSON, J. A., Study of the Gospels. Longmans, New York 1902.
ROBINSON, T. H., The Johannine Element in the Third Gospel. Exp, 8 Ser., XV, s. 437—447.
ROPES, J. H., St. Luke's Preface: ἀσφάλεια and παρακολουθεῖν. JThSt, XXV, s. 67—71.
——, The Synoptic Gospels. Harvard Univ. Press, 1934. — Rec.: Case, S. J., JR, XV, s. 113; Creed, J. M., JThSt, XXXVII, s. 109.
ROSE, V., Studies in the Gospels. Från fr. av Fraser, Robert, 1904. — Rec.: Barnes, A. S., JThSt, VI, s. 149—150.
——, The Holy Gospel according to Saint Luke. Från fr. av Thompson, N. Murphy, 1931.
RUSSEL, J. B., The Word of the Cross and the Parable of the Prodigal. (Lk. XV.) ExpT, XXIV, s. 358—360.
SADLER, G. T., The Inner Meanings of the Four Gospels. Daniel, 1920.
SALMON, G., The Human Element in the Gospels: A Commentary on the Synoptic Narrative. London 1907. — Rec.: Brooke, A. E., JThSt, IX, s. 450—452.
SALMON, H. B., The Judaean Narratives in the Third Gospel. ChQR, XCIX, s. 59—68.
SANDAY, W., The Virgin Birth. ExpT, XIV, s. 296—303.
——, Professor Burkitt on the Gospel History. (Rec. av Burkitt, F. C., The Gospel History and its Transmission. Edinburgh 1906.) ExpT, XVIII, s. 249—255.
——, The Bearing of Criticism upon the Gospel History. ExpT, XX, s. 103—114, 152—162.

Sanday, W. (ed.), Oxford Studies in the Synoptic Problem. By Members of the University of Oxford. Clarendon Press, Oxford 1911. — Rec.: Jackson, H. L., JThSt, XIII, s. 105—114; ExpT, XXII, s. 289—291, 358—362.
Schofield, A. T., The Lucan Narrative of the Nativity. Exp, 8 Ser., XIX, s. 78—80.
Scott, C. A., An Aramaic Source for Acts I—XV. ExpT, XXXI, s. 220—223.
——, The Parable of the Prodigal Son: Some Notes. Exp, 9 Ser., IV, s. 63—64.
Scott, E. F., The Kingdom and the Messiah. Edinburgh 1911. — Rec.: Parsons, E. W., BW, XXXVIII, s. 209—211; ExpT, XXII, s. 292—293.
——, The New Testament Idea of Future Life II: The Future Life in the Teaching of Jesus. BW, XXXVIII, s. 103—112.
——, The Place of Apocalyptical Conceptions in the Mind of Jesus. JBL, XLI, s. 137—142.
——, A Critical Commentary on Luke. (Rec. av Easton, B. S., The Gospel according to St. Luke. Edinburgh 1926.) JR, VI, s. 425—427.
——, The Genesis of Luke-Acts. (Rec. av Cadbury, H. J., The Making of Luke-Acts. Macmillan, New York 1927.) JR, VIII, s. 285—287.
Scott, J. J., The Making of The Gospels. J. Murray, 1905.
Secret, A. G., A Combined Analysis of the Four Gospels. Thynne & Jarvis, 1927.
Selbie, J. A., Dives and Lazarus. ExpT, XIII, s. 548—549.
Sell, H. T., Studies in the Four Gospels. Oliphants, 1917.
Selwyn, E. C., St. Luke, the Prophet. London 1901.
——, The Carefulness of Luke the Prophet. Exp, 7 Ser., VII, s. 547—558. 7 Ser., X, s. 449—463.
——, St. Luke and the Eclipse. Exp, 8 Ser., IX, s. 144—150.
——, The Trial-Narratives based on the Oracles. Exp, 8 Ser., IX, s. 254—271.
——, i: Theology, 1927 (diskussion av »Proto-Luke Hypothesis»).
——, St. Luke XII 27, 28. Theology, XVI, s. 163—164.
Senior, F., Luke XV 30. ExpT, XXXI, s. 282.
Sense, P. C., A Critical and Historical Enquiry into the Origin of the third Gospel. London 1901.
Sharman, H. B., The Teaching of Jesus about the Future according to the Synoptic Gospel. Chicago 1909. — Rec.: Porter, F. C., BW, XXXIII, s. 431, XXXIV, s. 134—138; ExpT, XX, s. 483—485.

Simpson, J. G., The Parable of the Pounds. ExpT, XXXVII, s. 299—303.
Simpson, W. J. S., Our Lord's Teaching on the Kingdom of Heaven. ExpT, XXXIX, s. 214—216.
Slee, H. M., Note on St. Luke XIII 6—9 and St. Matthew III 10, St. Luke III 9. JThSt, XXI, s. 77—78.
Sloman, A., The Parable of the Unjust Steward St. Luke XVI 1—13. Exp, 8 Ser., XIII, s. 57—60.
Small, A. H., The Kingdom and the King according to Luke. S. C. M., 1923.
Smith, A. G., »The Kingdom of God is within you». ExpT, XLIII, s. 378—379.
Smith, E. P. B., Luke XVII 20. Theology, XIII, Oct.—Dec. 1926, enligt ChQR, CIII, s. 385.
Smith, H., Acts XX 8 and Luke XXII 43. ExpT, XVI, s. 478.
——, Ante-Nicene Exegesis of the Gospels. Vol. I, S. P. C. K., 1925, Vol. II, S. P. C. K., 1926. — Rec.: ChQR, CII, s. 162—163. — Vol. III, S. P. C. K., 1927, Vols. IV, V, S. P. C. K., 1928, Vol. VI, S. P. C. K., 1929.
Smith, R., Fresh Light on the Synoptic Problem. Matthew a Lucan Source. HJ, X, s. 615—625.
——, Fresh Light on the Synoptic Problem. Josephus a Lucan Source. AJTh, XVII, s. 614—621.
——, The Solution of the Synoptic Problem. Watts & Co., 1920. — Rec.: Bowen, C. R., JR, I, s. 655—657.
Souter, A., »Emmaus» Mistaken for a Person. ExpT, XIII, s. 429—430.
——, A Suggested Relationship between Titus and Luke. ExpT, XVIII, s. 285. The Relationship between Titus and Luke, ibd., s. 335—336.
——, Interpretations of Certain New Testament Passages: Luke X 31—33. Exp, 8 Ser., VIII, s. 94; Luke XIX 19. Exp, 8 Ser., VIII, s. 94—95.
——, Further Interpretations of New Testament Passages: Luke XII 38. Exp, 8 Ser., IX, s. 94; Luke XIX 33. Exp, 8 Ser., IX, s. 94—96.
South, E. W., St. Luke: The Revised Version. Edited with Introduction and Notes. For the Use of Schools. Cambridge Univ. Press, 1908.
Sparks, H. F. D., The Partiality of Luke for »Three» and its bearing on the Original of Q. JThSt, XXXVII, s. 141—145.
Sparks, W. R., The Fourfold Gospels. Faith Press, 1927.
Springer, J. F., St. Luke I 64 and 39. AThR, IV, s. 332—337.

Springer, J. F., M'dina and Πόλις. AThR, V, s. 324—332.
——, No Mistranslation in Luke I 39. AThR, X, s. 37—46.
——, Aramaic and the Synoptic Problem. (däribland även Lk 1: 39.) AThR, X, s. 47—55.
Standen, A. O., The Parable of Dives and Lazarus, and Enoch 22. ExpT, XXXIII, s. 523.
Stanton, V. H., The Gospels as Historical Documents. Part II. The Synoptic Gospels. Cambridge Univ. Press, 1909. — Rec.: Brook, R., JThSt, XIII, s. 115—119.
Steele, J., The Unjust Steward. ExpT, XXXIX, s. 236—237.
Stephenson, T., The Overlapping of Sources in Matthew and Luke. JThSt, XXI, s. 127—145.
Stokoe, T. H., Manuel of the Four Gospels. Part I, II. Oxford 1901.
Stoll, R. F., The Gospel according to St. Luke. New York 1931.
Streeter, B. H., Fresh Light on the Synoptic Problem. HJ, XX, s. 103—112.
——, The Four Gospels: A Study of Origins. Macmillan, 1924. — Rec.: Case, S. J., JR, V, s. 428—431; Headlam, A. C., ChQR, CI, s. 136—164; Moffatt, J., HJ, XXIII, s. 562—564; ExpT, XXXVI, s. 386—388, 400—401.
Swete, H. B., The Teaching of Christ in the Gospel. (IV = in St. Luke.) Exp, 6 Ser., VIII, s. 116—130.
——, The Appearances of our Lord after the Passion. London 1907.
Symes, J. E., The Evolution of the New Testament. New York 1922. — Rec.: ExpT, XVIII, s. 353.
Tarelli, C. C., Some linguistic Aspects of the Chester-Beatty Papyrus of the Gospels. JThSt, XXXIV, s. 254—259.
——, An Interpretation of Luke II 14. ExpT, XLVIII, s. 332.
——, Note on Luke XII 15. JThSt, XLI, s. 260—262.
Tasker, J. G., Dr. Paul Feine on the Apocalyptic Teaching of Jesus. ExpT, XXI, s. 454—456.
Tasker, R. V. G., The Nature of the text of the Chester-Beatty Papyrus in Acts. JThSt, XXXVIII, s. 383—394.
Taylor, V., Is the Lukan Narrative of the Birth of Christ a Prophecy? ExpT, XXX, s. 377—378.
——, The Historical Evidence for the Virgin Birth. Oxford Univ. Press, 1920. — Rec.: Graham, J. W., HJ, XX, s. 395—398; ExpT, XXXII, s. 244.
——, Proto-Luke. ExpT, XXXIII, s. 250—252.
——, A Cry from the Siege: a suggestion regarding a non-Marcan oracle embedded in Luke XXI 20—36. JThSt, XXVI, s. 136—144.

Taylor, V., The Value of the Proto-Luke Hypothesis. ExpT, XXXVI, s. 476—477.
——, The Lukan Authorship of the Third Gospel and the Acts. Exp, 9 Ser., IV, s. 282—291.
——, Behind the Third Gospel: a Study of the Proto-Luke Hypothesis. Clarendon Press, Oxford 1926. — Rec.: Creed, J. M., JThSt, XXVIII, s. 199—201.
——, i: The London Quarterly Review 1926 (»The Four-Document Hypothesis»).
——, The Proto-Luke Hypothesis. Theology, XIV, Jan. 1927, enligt ChQR, CIII, s. 193.
——, The first Draft of St. Luke's Gospel. Theology, XIV, March—May 1927, enligt ChQR, CIV, s. 403; HJ, XXVI, s. 356. (I bokform: S. P. C. K., 1927.)
——, Is the Proto-Luke Hypothesis sound? JThSt, XXIX, s. 147—155.
——, The Synoptic Gospels, and some recent British Criticism. JR, VIII, s. 225—246.
——, Synoptic Studies. (Rec. av Bussmann, W., Synoptische Studien 1—2. Halle [Saale] 1925—1929.) HJ, XXIX, s. 757—760.
——, The Gospels: a Short Introduction. Epworth Press, 1934.
Thackeray, H. S. J., A Study in the Parable of the two Kings. JThSt, XIV, s. 389—399.
Thomas, W. H. G., The unjust Steward. ExpT, XXV, s. 44.
——, The Parable of the unjust Steward. Exp, 8 Ser., XII, s. 68—69.
Thompson, J. M., The Synoptic Gospels arranged in Parallel Columns. Oxford Univ. Press, 1910.
Thomson, P., Luke X 18. ExpT, XIX, s. 191.
——, Epiousion — its origin and sense. ExpT, XXXIII, s. 42.
——, »Tempted Him». (Lk. X 25.) ExpT, XXXVII, s. 526.
——, Ἐπιστρέφω (Lk. XXII 32). ExpT, XXXVIII, s. 468.
Torm, F., A Note on the Synoptic Problem. Have the First and Third Gospel made Use of our Mark? ChQR, CIV, s. 354—360.
Torrey, C. C., The Translation made from the Original Aramaic Gospels. (Studies in the History of Religions. Presented to C. H. Toy, Macmillan, New York 1912, s. 269—317.)
——, The Composition and Date of Acts (Harvard Theol. Studies I). Harv. Univ. Press, 1916. — Rec.: G. E. J., AJTh, XXIV, s. 158.
——, Fact and Fancy in Theories concerning Acts. AJTh, XXIII, s. 61—86, 189—212.

Torrey, C. C., On Luke I 39. HThR, XVII, s. 83—91.
——, The Four Gospels. Hodder & Stoughton, New York 1934. — Rec.: Rife, J. M., JR, XIV, s. 243.
Trotter, E. B., The Royal Progress of Our Lord and its Significance, Critical and Practical Thoughts on Luke 9: 51—18: 14. London u. å. — Rec.: AJTh, XVII, s. 476.
Turner, C. H., Notes on the old Latin Version of the Bible: 3. A secondary Feature in St. Cyprian Text of Luc. XIII 47. JThSt, II, s. 606—607.
Turner, E., The Early Followers of Jesus as recorded in Acts. London 1901.
Tyson, S. L., The Sign of Jonah. BW, XXXIII, s. 96—101.
Uraguchi, B., The Bethany Family. BW, XLVIII, s. 101—114.
Valentine, C. H., The Son of Man coming in the Clouds, Mark XIII 26, Matthew XXIV 30, Luke XXI, 27. Theology, XXIII, s. 14—21.
Valentine-Richards, A. V., The Western Text of the Acts. (Rec. av Pott, A., Der abendländische Text der Apostelgeschichte und die Wir-Quelle: eine Studie. Leipzig 1900.) JThSt, II, s. 439—447.
Vassall-Phillips, O. R., Mr. Conybeare on Mark III 21 and Luke XI 27—28: some positive methods of a negative critic. London 1910. — Rec.: ChQR, LXXI, s. 203—204.
Verrall, A. W., Christ before Herod. Luke XXIII 1—16, JThSt, X, s. 321—353.
Votaw, C. W., Luke XVII 10. BW, XX, s. 385—387.
——, The Gospels and Contemporary Biographies. AJTh, XIX, s. 45—73.
Wade, G. W., New Testament History. Methuen, 1923. — Rec.: ExpT, XXXIV, s. 14.
——, The Gospel of St. Luke: reprinted from »The Documents of The New Testament». Murby, 1936.
Wager, C. E., Eduard Meyer on our Lord's Ascension. ExpT, XLIV, s. 491—495.
Walker, R. H., Study of Luke's Gospel by a Questionnaire Method. Methuen, 1921.
Wallace, R. W., Mk II 4; Lk V 19. ExpT, XXXV, s. 381.
Walpole, A. S., The Gospel according to St. Luke. Oxford Univ. Press, 1930.
Ward, C. T., Gospel Development. A Study of the Origin and Growth of the Four Gospels. Brooklyn 1907. — Rec.: Sharman, H. B., AJTh, XIII, s. 124—125.

Warfield, B. B., The importunate Widow and the Alleged Failure of Faith. ExpT, XXV, s. 69—72, 136—139.
Warschauer, J., The Mystery of the Kingdom. ExpT, XXVII, s. 364—368.
Watkins, W. A., Note on Luke III: 16 ἀπεκρίνατο. ExpT, XXXI, s. 41.
Webster, C. S., The Mote and the Beam. (Lk. VI 41—42, Matth. VII 3—5.) ExpT, XXXIX, s. 91—92.
Weir, T. H., The Stone Rolled away (Lk XXIV 2). ExpT, XXIV, s. 284.
——, Luke XX 20. ExpT, XXVIII, s. 426.
——, The Greek and the Aramaic in the Gospels. ExpT, XXX, s. 89—90.
Whitaker, G. H., Barnabas, Luke and Bithynia. Exp, 8 Ser., XVIII, s. 429—435.
——, The Philology of St. Luke's Preface. Exp, 8 Ser., Oct.—Nov. 1920.
——, Additional note on »The Philology of St. Luke's Preface». Exp, 8 Ser., XXI, s. 239—240.
White, H. J., On the Reading of the old latin *Codex Veronensis* (b) in Luke I 34—38. JThSt, XV, s. 600—602.
White, W. G., The Lord's Prayer. ExpT, XXXVI, s. 90—91.
Whitley, W. T., Luke of Anthioch in Pisidia. ExpT, XXI, s. 164—166.
——, Luke XVI 9—12. ExpT, XXV, s. 332—333.
Wickes, R., The Sources of Luke's Peraean Section. (Historical and Linguistic Studies related to the New Testament, 2nd Ser. V. II, P. 2.) Univ. of Chicago Press, 1913. — Rec.: Williams, N. P., JThSt, XV, s. 275—278.
Wilkinson. J. R., A Johannine Document in the First Chapter of St. Luke's Gospel. London 1902. — Rec.: ExpT, XIII, s. 483—484.
Willcock, J., St. Luke XIX 8. ExpT, XXVIII, s. 236—237.
——, St. Luke XV 16. ExpT, XXIX, s. 43.
——, Cainan (Luke III 36). ExpT XXX, s. 86—87.
Willcocks, W., Notes on St. Luke's Gospel (St. John's Gospel etc.). Cairo 1926.
Williams, N. P., Great Text Reconsidered: Matthew XI 25—27 = Luke X 21—22. ExpT, LI, s. 182—186, 215—220.
Williams, W. G., The Parable of the Prodigal Son (Luke XV 11—32). ExpT, XXVI, s. 141—142.
Wilson, D. F., Gospel Sources. Macmillan, 1939.

Wilson, J. M., Studies in the Origins and Aims of the Four Gospels. Macmillan, 1910.
——, The Origin and Aim of Acts. Macmillan, 1912.
Wood, J. A., The Anointing at Bethany and its Significance. ExpT, XXXIX, s. 475—476.
Wood, J. F., i: JBL, XXI, s. 48—50 (om ett problem i Magnificat, Lk 1: 48).
Woods, F. H., The Messianic Interpretation of Prophecy. ExpT, XXIV, s. 320—324.
Woolf, B. L., The Authority of Jesus and its Foundation. A Study of the Four Gospels and the Acts. Allen & Unwin, 1929.
Worcester, E., Studies in the Birth of Lord. Scribner's, New York 1932. — Rec.: Scott, F. F., JR, XIII, s. 223—225.
Wray, R. H., Luke VII 6, 7. ExpT, XXV, s. 380.
Wright, A., The Gospel according to St. Luke in Greek, edited with parallels etc. Macmillan, 1900.
——, Professor Stanton on the Synoptic Problem. ExpT, XXI, s. 211—216.
——, A Synopsis of the Gospels in Greek with Various Readings and Critical Notes. (2nd Ed., revised.) London 1903. — Rec.: Allen, W. C., JThSt, VI, s. 146—149.
——, Art. Luke i DCG, II, s. 83—91.
——, The Parable of the unjust Steward. I, VII, s. 279—287.

En sammanställning av den tyskspråkiga litteraturen till Lukasskrifterna under de senaste decennierna kräver en särskild, omfattande undersökning. Litteraturhänvisningar finnas t. ex. i ThR (W. Lueken, Bibliographie der Theologischen Rundschau, Jan.—Dez. 1901. Tübingen-Leipzig 1902, samt här och där i samband med uppsatser rörande Lukasskrifterna.)

I BOKHANDELN

Helge P:son Backman:

Eskatologiska motiv i svensk predikan under 1800-talets första hälft. Kr. 6: —.

John Björkhem:

Antoinette Bourignon. Till den svärmiska religiositetens historia och psykologi. Kr. 9: —.

Gunnar Brandt:

Dop och nattvard i svensk predikan intill mitten av 1800-talet. En homiletisk studie. Kr. 5: —.

Bertil Kristensson:

Nietzsches etiska åskådning i dess relation till kristendomens ethos. Kr. 5: —.

Nils Rodén:

Herrnhutiska och nyevangeliska väckelserörelser i Linköpings stift intill 1856. Kr. 9: —.

Gustaf Törnvall:

Andligt och världsligt regemente hos Luther. Studier i Luthers världs- och samhällsbild. Kr. 4: 75.

unnar Wikmark:

G. E. Beskow och nyevangelismen. Till belysning av svenskt kyrkoliv under 1800-talets senare hälft. Kr. 5: 50.

Thure P:son Wärendh:

Tegnér och teologien. Idéhistorisk undersökning. Kr. 7: —.

SVENSKA KYRKANS
DIAKONISTYRELSES BOKFÖRLAG

PRIS KR. 4: 50

Uppsala 1941. Almqvist & Wiksells Boktryckeri-A.-B. 41418